

SANT'AGOSTINO CONFESSIONI

VOLUME II

LIBRI IV-VI

A CURA DI P. CAMBRONNE,
L. F. PIZZOLATO, M. SIMONETTI,
P. SINISCALCO

TRADUZIONE DI G. CHIARINI



Il secondo volume delle *Confessioni* comprende i libri quarto, quinto e sesto, commentati da Luigi F. Pizzolato, Patrice Cambronne e Paolo Siniscalco. Composti a onde che si avanzano e si ritirano, secondo un fitto intreccio di motivi sinfonici, questi libri sono da un lato ritmati dal passo inesorabile e vano del tempo («le cose che vanno dove vanno sempre, per non essere, per non essere più») e, dall'altro, dal passo di Dio che, «per vie nascoste e meravigliose», si insinua nel cuore di Agostino e di ogni uomo. Quando il libro quarto inizia, Agostino possiede una religione e una cultura: crede nel manicheismo, nell'astrologia, nella retorica; e vive come vivono tutti, accanto a una donna e a un figlio. Ma tutto precipita. Presto non crede più nella «massa tetra e informe» del Male, opposta alla quiete imperturbabile di Dio; né all'astrologia né alle parole di Cicerone e di Aristotele. Intanto ha conosciuto lo slancio entusiastico dell'amicizia, la coscienza di essere due in uno, la morte dell'amico, il dolore straziante della separazione definitiva, il gusto e l'amore delle lacrime. «Tutto mi faceva orrore, persino la luce, e qualsiasi cosa non fosse lui m'era insostenibile e fastidiosa, eccetto il gemito e il pianto.» E su questo terribile strazio grava, nel testo delle *Confessioni*, il senso della vanità di tutte le passioni terrene. Alla fine del libro sesto, Agostino ha lasciato l'Africa ed è a Milano. Ascolta e intravede Ambrogio e la sua lettura silenziosa. Ormai è sulla soglia. Attraverso Ambrogio, incomincia a capire le Scritture e la sostanza spirituale. Il Dio «altissimo e vicinissimo, segretissimo e presentissimo» sta per rivelarglisi.

Patrice Cambronne insegna letteratura latina della tarda antichità all'Università Montaigne di Bordeaux. Ha scritto: *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de Saint Augustin* (1982) e saggi su Sofocle, Virgilio, Filone d'Alessandria, Prudenzio, Girolamo.

Gioacchino Chiarini insegna letteratura latina all'Università di Siena; ha studiato l'*Odissea*, Plauto, Lessing. Per la Fondazione Valla ha tradotto le *Storie contro i pagani* di Orosio (1976) e la parte latina degli *Atti e Passioni dei Martiri* (1987).

Luigi F. Pizzolato insegna letteratura cristiana antica presso l'Università Cattolica di Milano; ha studiato specialmente il quarto secolo, Ambrogio e Agostino, al quale ha dedicato due volumi e molti studi. Manlio Simonetti insegna storia del Cristianesimo all'Università di Roma. Si occupa di storia del Cristianesimo antico e di storia dell'esegesi; ha studiato particolarmente l'Arianesimo, la Gnosi, Origene, l'agiografia. Ha curato, per la collana «Scrittori greci e latini», *La vita di Mosè* di Gregorio di Nissa (1984), i primi due volumi del *Cristo* (1990³ e 1986), il *Commento ai Salmi* di sant'Agostino (1988) e i *Testi gnostici in lingua greca e latina* (1993).

Paolo Siniscalco insegna letteratura cristiana antica presso l'Università di Roma; ha studiato le maggiori figure della letteratura cristiana e i grandi problemi del Tardo Antico.

In sopracoperta:
Ottaviano Nelli,
Agostino ascolta a Milano
una predica di Ambrogio
(affresco del XIV-XV sec.)
Gubbio, chiesa di Sant'Agostino
(fotografia di G. Gavirati)

SCRITTORI GRECI E LATINI

SANT'AGOSTINO
CONFESSIONI

Piano dell'opera

Volume I
INTRODUZIONE GENERALE
di Jacques Fontaine
Bibliografia generale di José Guirau

LIBRI I-III
Commento a cura di Marta Cristiani,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

Volume II
LIBRI IV-VI
Commento a cura di Patrice Cambronne,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

Volume III
LIBRI VII-IX
Commento a cura di Goulven Madec,
Luigi F. Pizzolato

Volume IV
LIBRI X-XI
Commento a cura di Marta Cristiani,
Aimé Solignac

Volume V
LIBRI XII-XIII
Commento a cura di Jean Pépin,
Manlio Simonetti
Indici

Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici
a cura di Manlio Simonetti
Traduzione di Gioacchino Chiari

SANT'AGOSTINO

CONFESSIONI

Volume II
(Libri IV-VI)

Testo criticamente riveduto
e apparati scritturistici a cura di Manlio Simonetti

Traduzione
di Gioacchino Chiarini

Commento a cura di Patrice Cambonne,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
CREDIOP
Credito per le imprese e le opere pubbliche S.p.A.

ISBN 88-04-36732-6

Grafica di Vittorio Merico

© *Fondazione Lorenzo Valla* 1993
1 edizione settembre 1993

TESTO E TRADUZIONE

Conspectus siglorum

A	Stuttgartensis HB VII 15, saec. X
B	Bambergensis 33 (B III 23), saec. XI
C	Parisinus lat., BN, 1913, saec. IX
D	Parisinus lat., BN, 1913A, saec. IX
F	Parisinus lat., BN, 10862, saec. IX
G	Parisinus lat., BN, 12193, saec. IX
H	Parisinus lat., BN, 12224, saec. IX
M	Monacensis Clm 14350, saec. X
O	Parisinus lat., BN, 1911, saec. IX
P	Parisinus lat., BN, 1912, saec. IX
S	Sessorianus s. Crucis 55, saec. VI
V	Vaticanus lat. 5756, saec. IX-X
Z	Turonensis 283, saec. X-XI
Sk	Editio Skutella, Lipsiae 1934
Pe	Pellegrino (adnotationes), Romae 1965
Ve	editio Verheijen, Turnholti 1981 (<i>CCb</i> , S.L., XXVII)
Isnenghi	Isnenghi, «Augustiniana» XV 1965, pp. 5-31; 361-88

AURELII AUGUSTINI
CONFESSIONUM LIBRI XIII

AURELIO AGOSTINO
CONFESSIONI

LIBER QUARTUS

I 1. Per idem tempus annorum novem, ab undevicensimo
anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur
et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus et
palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem fal-
5 so nomine religionis, hic superbi ibi superstitiosi ubique vani,
hac popularis gloriae sectantes inanitatem usque ad theatricos
plausus et contentiosa carmina et agonem coronarum faenea-
rum et spectaculorum nugas et intemperantiam libidinum,
illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis,
10 qui appellarentur electi et sancti, afferremus escas, de quibus
nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos,
per quos liberaremur. Et sectabar ista atque faciebam cum
amicis meis per me ac mecum deceptis. Inrideant me adro-
gantes et nondum salubriter prostrati et elisi a te, Deus meus:
15 ego tamen confitear tibi dedecora mea in laude tua. Sine me,
obsecro, et da mihi circuire praesenti memoria praeteritos cir-
cuitus erroris mei et immolare tibi hostiam iubilationis. Quid
enim sum ego mihi sine te, nisi dux in praeceps? Aut quid
sum cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum aut fruens te

I 6. *hac* Z (ex *ac*) Sk Pe Ve: *ac* cett. codd. 7. *contiosa* S 8. *intemperantium*
S 15. *et ante ego* add. S | *confiteor* C D, B (a. c.) 16. *circuire* S B V, O M (p. c.)
Sk Pe: *-mire* cett. codd. Ve 17. *hostias* B P (ex *-am*) Z *ostias* F

LIBRO QUARTO

I 1. Per questi nove anni, dai diciotto ai ventisette di mia vita, fui sedotto e seduttore, ingannato e ingannatore nelle più varie < passioni: apertamente, per mezzo delle cosiddette discipline liberali, occultamente, nel mentito nome della religione, superbo nel primo caso, superstizioso nel secondo, vano in entrambi, lì inseguendo l'inane miraggio del successo popolare fino all'applauso teatrale, alle gare poetiche, ai certami per corone di fieno, alla fatuità degli spettacoli e alla sfrenatezza delle passioni, qui invece < cercando di purificarmi da tali sozzure col portare a quanti erano in fama di «eletti» e di «santi» i bocconi con cui, nell'officina del < loro ventre, potessero fabbricare per noi angeli e dèi capaci di liberarci. Ci credevo davvero, e lo mettevo in pratica assieme ai miei amici, da me e con me sedotti. Ridano pure di me gli arroganti che tu, Dio mio, non hai ancora salutarmente abbattuto e annientato: ma io ti confesserò, a tua lode, le mie infamie. Consenti- mi, ti prego, e concedimi di ripercorrere col ricordo presente i contorti percorsi del mio errore passato e d'immolarti una vittima d'esultanza. Cos'altro sono io infatti senza di te, se non una guida per l'abisso? O cos'altro sono nei miei momenti migliori, se non

- 20 cibo qui non corrumpitur? Et quis homo est quilibet homo, cum sit homo? Sed inrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi.

II 2. Docebam in illis annis artem rhetoricam et victoriosam loquacitatem victus cupiditate vendebam. Malebam tamen, Domine, tu scis, bonos habere discipulos, sicut appellantur boni, et eos sine dolo docebam dolos, non quibus contra
5 caput innocentis agerent, sed aliquando pro capite nocentis. Et, Deus, vidisti de longinquo lapsantem in lubrico et in multo fumo scintillantem fidem meam, quam exhibebam in illo magisterio diligentibus vanitatem et quaerentibus mendacium, socius eorum. In illis annis unam habebam non eo quod
10 legitimum vocatur coniugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor inops prudentiae, sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem; in qua sane experirer exemplo meo quid distaret inter coniugalis placiti modum, quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles
15 etiam contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligi.

3. Recolo etiam, cum mihi theatri carminis certamen iniire placuisset, mandasse mihi nescio quem haruspice quid ei dare vellem mercedis, ut vincerem; me autem foeda illa sacramenta detestatum et abominatum respondisse, nec si corona illa esset immortaliter aurea, muscam pro victoria mea necari sinere. Necaturus enim erat ille in sacrificiis suis animantia et illis honoribus invitaturus mihi suffragatura daemonia videbatur. Sed hoc quoque malum non ex tua castitate
25 repudiavi, Deus cordis mei. Non enim amare te noveram, qui

II 4. in quibus B F P

6. et ante in lubrico add. S

21. ita ante esset add. S

22. sinere: me sinerem V, O (a. c.) sinerem B F P Z sineret M (a. c.)

uno che succhia il tuo latte e si nutre di te, cibo incorruttibile? E < che uomo è qualunque uomo, dal momento che è uomo? Ridano di noi i forti e i potenti: noi, deboli e impotenti, confessiamoci a te.

II 2. In quegli anni insegnavo retorica: vinto da bassi appetiti, < vendevo l'arte di vincere cause con le chiacchiere. Preferivo tuttavia, tu lo sai Signore, avere buoni allievi, buoni nel vero senso della parola, ai quali insegnavo senz'inganno inganni capaci, se non di perdere un innocente, di salvare talvolta un colpevole. E tu, Dio, di lontano vedesti vacillare sul viscido e sfavillare in denso fumo la mia buona fede che io, degno loro compagno, offrivo in quel mio magistero a persone che amavano la vanità e cercavano la menzogna. In quegli anni avevo una donna, non conosciuta in < quel che si dice un legittimo matrimonio, bensì procacciata da un andare errabondo e sprovvisto di senno: una sola, comunque, a cui ero fedele come a una moglie e in cui di persona feci prova dell'abisso che separa l'ordine del patto coniugale, stretto al fine di pro- < creare, e l'intesa di un amore disordinato, ove pure nascono figli, ma contro la volontà dei genitori, anche se poi, una volta nati, non si può non amarli.

3. Ricordo anche che, avendo deciso di partecipare a un concorso di poesia drammatica, un certo aruspice mi fece chiedere quanto fossi disposto a pagare per assicurarmi la vittoria: risposi che aborrisco e rifuggivo da quei suoi turpi incantesimi, e che neppure se quella corona fosse stata d'oro immortale avrei consentito < che s'immolasse anche solo una mosca per la mia vittoria. Era chiaro infatti che egli s'apprestava ad ammazzare nei suoi sacrifici degli animali, pretendendo di propiziarmi in tal modo il favore dei demoni. Ma anche quel delitto non lo rifiutai in nome della tua purezza, «Dio del mio cuore». Io infatti non sapevo amarti, io che <

20. Ev. Io. 6,27

II 3. Tob. 8,9

21. I Ep. Cor. 4,10; Ps. 73,21

5. Cic. Off. II 51

8. Ps. 4,3

25. Ps. 72,26

nisi fulgores corporeos cogitare non noveram. Talibus enim figmentis suspirans anima nonne fornicatur abs te et fidit in falsis et pascit ventos? Sed videlicet sacrificari pro me nollem daemonibus, quibus me illa superstitione ipse sacrificabam.

30 Quid est enim aliud ventos pascere quam ipsos pascere, hoc est errando eis esse voluptati atque derisui?

III 4. Ideoque illos planos, quos mathematicos vocant, plane consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur. Quod tamen christiana et vera pietas consequen-

5 ter repellit et damnat. Bonum est enim confiteri tibi, Domine, et dicere: *Miserere mei: cura animam meam, quoniam peccavi tibi*, neque ad licentiam peccandi abuti indulgentia tua sed meminisse dominicae vocis: *Ecce sanus factus es; iam noli peccare, ne quid tibi deterius contingat*. Quam totam illi

10 salubritatem interficere conantur, cum dicunt: «De caelo tibi est inevitabilis causa peccandi» et «Venus hoc fecit aut Saturnus aut Mars», scilicet ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo, culpandus sit autem caeli ac siderum creator et ordinator. Et quis est hic nisi Deus noster, sua-

15 vitas et origo iustitiae, qui reddes unicuique secundum opera eius et cor contritum et humiliatum non spernis?

5. Erat eo tempore vir sagax, medicinae artis peritissimus atque in ea nobilissimus, qui pro consule manu sua coronam illam agonisticam imposuerat non sano capiti meo, sed non ut

26. corporis O (s. s. ras.) -eas F (p. c.) P (a. c.)

III 1. ideoque: itaque S

6. quoniam: quia G M

11. facit O (ex fecit?)

15. reddis C Z, P (p. c.) -as B F, P (a. c.)

16. deus ante non add. G M

18. pro-

consul S G M, O (p. c.) Sk

non sapevo concepire se non fulgori dotati di corpo. E un'anima che sospira dietro tali fantasie, non «si prostituisce», forse, «lontano da te» e poggia su falsità e «pasce i venti»? Di fatto, non volevo che a mio vantaggio si facessero sacrifici a quegli stessi demoni ai quali poi sacrificavo me stesso con la mia superstizione. Cos'altro significa «pascere i venti» se non nutrire i demoni, cioè, peccando, esser loro motivo di gioia e di scherno?

III 4. Per le stesse ragioni, non desisteva dal consultare disinvoltamente quei ciarlatani che chiamiamo "matematici": per divi- <
nare il futuro, mi dicevo, non praticano il sacrificio e non rivolgono preghiere agli spiriti. Anche costoro, tuttavia, la vera fede cristiana, con ragione, li respinge e condanna. Buona cosa è riconoscere il tuo nome, Signore, e dire: «Abbi pietà di me: guarisci la mia anima, poiché ho peccato contro di te», e non abusare della tua indulgenza come licenza a peccare, bensì ricordare le parole del Signore: «Eccoti guarito: non peccare più, se non vuoi che ti capiti di peggio». Salutare precetto, che quelli tentano di annien- <
tare completamente dicendo: «Dal cielo ti viene un'inevitabile causa di peccato», oppure «È opera di Venere, o di Saturno, o di Marte», nel senso cioè che l'uomo sarebbe senza colpa, lui che non è che «sangue e orgogliosa putredine», e responsabile di tutto il creatore e ordinatore del cielo e delle stelle. E chi è mai costui se non il nostro Dio, dolcezza e fonte di giustizia, che «renderai a ciascuno secondo il suo operato» e che «non disprezzi un cuor contrito e umiliato»?

5. C'era, a quel tempo, un uomo sagace, medico espertissimo <
e famoso, che, da proconsole, aveva imposto di sua mano la corona vinta in quella gara poetica sul mio capo malato: ma non lo ave-

27. Ps. 72,27

30. Prov. 10,4

III 5. Ps. 91,2

6. Ps. 40,5

8. Ev. Io. 5,14

12. Ev. Matth. 16,17

15. Ps. 61,13; Ev. Matth. 16,27

16. Ps. 50,19

- 20 medicus. Nam illius morbi tu sanator, qui resistis superbis,
humilibus autem das gratiam. Numquid tamen etiam per
illum senem defuisti mihi aut destitisti mederi animae meae?
Quia enim factus ei eram familiarior et eius sermonibus –
25 iucundi et graves – assiduus et fixus inhaerebam, ubi cogno-
vit ex conloquio meo libris genethliacorum esse me deditum,
benigne ac paterne monuit ut eos abicerem neque curam et
operam rebus utilibus necessariam illi vanitati frustra impen-
derem, dicens ita se illa didicisse ut eius professionem primis
30 annis aetatis suae deferre voluisset, qua vitam degeret, et si
Hippocraten intellexisset, et illas utique litteras potuisset
intelligere: et tamen non ob aliam causam se postea illis relic-
tis medicinam assecutum, nisi quod eas falsissimas comperis-
set et nollet vir gravis decipiendis hominibus victum quaere-
35 re. «At tu» inquit «quo te in hominibus sustentas, rhetori-
cam tenes, hanc autem fallaciam libero studio, non necessita-
te rei familiaris sectaris. Quo magis mihi te oportet de illa
credere, qui eam tam perfecte discere elaboravi, quam ex ea
sola vivere volui.» A quo ego cum quaesissem quae causa ergo
40 faceret ut multa inde vera pronuntiarentur, respondit ille, ut
potuit, vim sortis hoc facere in rerum natura usquequaque
diffusam. Si enim de paginis poetae cuiuspiam longe aliud
canentis atque intendentis, cum forte quis consulit, mirabili-
ter consonus negotio saepe versus exiret, mirandum non esse
45 dicebat si ex anima humana superiore aliquo instinctu nes-
ciente quid in se fieret, non arte sed sorte sonaret aliquid,
quod interrogantis rebus factisque concineret.

26. et ex S 29. illam didicisse M Z didicisse illam G | ut victus B F P, O (p. c.) ut
victui suo s. l. Z | eius: eam S 30. quam C D F M 31. potuisset B F P
33. quod om. S 35. sustentas F O -ans B P, Z (a. c.) 36. tenens V, O
(a. c.) 39. nolui S | a om. S | quae: qua ex C D M 41. vim sortis: sortes S
42. diffusa B F P V, O (p. c.) | de paganis S V, B (a. c.) om. F 44. et ante mirandum
add. S

va fatto da medico. Di quella malattia, infatti, sei tu il solo guaritore, tu che «resisti ai superbi e agli umili accordi la tua grazia». Eppure, anche per mezzo di quel vecchio tu non mi sei venuto meno né hai cessato di medicare la mia anima. Ero entrato con lui in una certa dimestichezza e prestavo un'attenzione vigile e continua ai suoi discorsi – che, pur senza gran ricercatezza di parole, erano insieme piacevoli e seri per vivacità di pensiero –, e quando si rese conto, da un colloquio che avemmo, ch'ero dedito ai libri d'astrologia, con paterna benevolenza mi suggerì di gettarli via, evitando di dedicare senza scopo a quell'occupazione sciocca e inutile l'impegno e le energie necessari per quelle utili. Aggiunse che anche lui li aveva studiati: al punto da volerne fare, nei primi anni della sua vita, una professione vera e propria, di cui campare, e che se aveva capito Ippocrate, poteva certamente capire anche quel genere di libri; e che se poi li aveva abbandonati per dedicarsi alla medicina, era solo perché aveva scoperto che erano completamente falsi e non aveva voluto, uomo serio com'era, guadagnarsi il pane imbrogliando il suo prossimo. «Ma tu» disse «per farti un posto tra gli uomini possiedi la retorica e coltivi quest'imbroglione per mera passione, non per necessità di denaro. A più buona ragione dovresti, in tal materia, fidarti di me, che ho cercato di impararla tanto perfettamente da volerne fare il mio unico sostentamento.» Avendogli allora domandato come mai tanti responsi risultassero veritieri, mi rispose, come poteva, che dipendeva dal caso, così diffuso dovunque in natura. Consultando a caso le pagine di un poeta che canta e pensa tutt'altro, spesso vien fuori un verso meravigliosamente appropriato a quella certa questione: nessuna meraviglia, dunque, sosteneva, se, in virtù d'un istinto superiore, l'anima umana, pur ignorando ciò che avviene in lei, risuona di qualcosa che s'adatta, non per arte ma per puro caso, a fatti e atti di chi interroga.

6. Et hoc quidem ab illo vel per illum procurasti mihi, et
 quid ipse postea per me ipsum quaererem, in memoria mea
 50 deliniasti. Tunc autem nec ipse nec carissimus meus Nebri-
 dius adulescens valde bonus et valde cautus, inridens totum
 illud divinationis genus, persuadere mihi potuerunt ut haec
 abicerem, quoniam me amplius ipsorum auctororum movebat
 auctoritas et nullum certum quale quaerebam documentum
 55 adhuc inveneram, quo mihi sine ambiguitate appareret quae
 ab eis consultis vera dicerentur, forte vel sorte non arte ins-
 pectorum siderum dici.

IV 7. In illis annis, quo primum tempore in municipio,
 quo natus sum, docere coeperam, comparaveram amicum
 societate studiorum nimis carum, coevum mihi et confloren-
 tem flore adolescentiae. Mecum puer creverat et pariter in
 5 scholam ieramus pariterque luseramus. Sed nondum erat sic
 amicus, quamquam ne tunc quidem sic uti est vera amicitia,
 quia non est vera nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes
 sibi, caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum
 qui datus est nobis. Sed tamen dulcis erat nimis, cocta fervo-
 10 re parilium studiorum. Nam et a fide vera, quam non germa-
 nitus et penitus adulescens tenebat, deflexeram eum in super-
 stitiosas fabellas et perniciosas, propter quas me plangebam
 mater. Mecum iam errabat in animo ille homo, et non poterat
 anima mea sine illo. Et ecce tu imminens dorso fugitivorum
 15 tuorum, Deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui
 convertis nos ad te miris modis, ecce abstulisti hominem de

50. *meus* om. S51. *cautus: castus* S A G H V Z Sk Pe56. *non arte* om. SIV 1. *primo* B F P6. *tum* S7. *haerentes* S O V Z Sk Pe Ve: *cobaer-* G M*inhaer-* cett. codd.8. *sibi* S G Z Sk: *tibi* cett. codd. Pe Ve9. *nimis: nobis* S |*coacta* A C D H M del. O13. *mater mea* B F G P | *mecum: cum* B F G P

6. Anche questo insegnamento me lo hai fatto avere da parte < sua o per suo mezzo, abbozzando nella mia memoria il disegno che io stesso avrei in seguito approfondito. Ma per allora né lui né il < mio carissimo Nebridio, un giovane assai buono e accorto che non faceva che burlarsi d'ogni sorta di divinazione, riuscirono a convincermi a liberarmene, poiché l'autorità di quegli autori faceva maggior presa su di me e non ero ancor riuscito a trovare la prova < certa che cercavo, che mi dimostrasse al di là d'ogni dubbio che, quando i responsi degli astrologi consultati dicevano il vero, lo dicevano per caso o per ventura, non per sapiente osservazione degli astri.

IV 7. In quegli anni – avevo cominciato a insegnare nella mia < città natale – m'ero fatto un amico che la comunanza degli studi mi rendeva particolarmente caro, un mio coetaneo e come me nel fiore della giovinezza. Con me era cresciuto da bimbetto e avevamo frequentato la scuola insieme e insieme giocato. Ma non mi era mai stato così amico – sebbene neppure allora si trattasse d'una vera amicizia, poiché vera non è se non quando tu stesso la cementsi, tra persone che sono legate tra loro, per opera dell'amore < diffuso «nei nostri cuori dallo Spirito Santo, che ci è stato dato». Ma era dolce assai, maturata al calore degli studi comuni. Al punto che, distogliendolo dalla vera fede, che da ragazzo professava senza grande entusiasmo o profondità, l'avevo gettato in quei vaneeggiamenti superstiziosi e rovinosi che facevano piangere mia madre per me. Delirava ormai la sua mente assieme alla mia, e la mia anima non poteva più fare a meno di lui. Ed ecco che tu, incalzando da presso chi fugge da te, «Dio di vendetta» e fonte, < insieme, di misericordia, che in mirabili modi a te ci converti, ecco lo strappasti da questa vita, quando appena da un anno durava la

hac vita, cum vix explevisset annum in amicitia mea, suavi mihi super omnes suavitates illius vitae meae.

8. Quis laudes tuas enumerat unus in se uno, quas exper-
 20 tus est? Quid tunc fecisti, Deus meus, et quam investigabilis
 abyssus iudiciorum tuorum? Cum enim laboraret ille febri-
 bus, iacuit diu sine sensu in sudore laetali et, cum desperare-
 tur, baptizatus est nesciens, me non curante et praesumente
 id retinere potius animam eius quod a me acceperat, non
 25 quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat.
 Nam recreatus est et salvus factus, statimque, ut primo cum
 eo loqui potui – potui autem mox, ut ille potuit, quando non
 discedebam et nimis pendebamus ex invicem – temptavi apud
 illum inridere, tamquam et illo inrisuro mecum baptismum,
 30 quem acceperat mente atque sensu absentissimus. Sed tamen
 iam se accepisse didicerat. At ille ita me exhorruit ut inimi-
 cum admonuitque mirabili et repentina libertate, ut, si ami-
 cus esse vellem, talia sibi dicere desinerem. Ego autem stupe-
 factus atque turbatus distuli omnes motus meos, ut conva-
 35 ceret prius essetque idoneus viribus valetudinis, cum quo
 agere possem quod vellem. Sed ille abreptus dementiae meae,
 ut apud te servaretur consolationi meae: post paucos dies me
 absente repetitur febribus et defungitur.

9. Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid
 40 aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et pater-
 na domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicave-
 ram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant
 eum undique oculi mei et non dabatur; et oderam omnia,
 quod non haberent eum nec mihi iam dicere poterant: «Ecce
 45 veniet», sicut cum viveret, quando absens erat. Factus eram

17. *explesset* A C D H *explicuisset* Z | *suavis* B F M O P 26. *primum* B F P, Z (p. c.)
 37. *ut apud... meae* add. s.l. S 42. *verteram* B -ret B F | *expetebant: expecta-*
 bant A C D H O V Ve 44. *quod: quae* H (p. c.) *quando* B F P 45. *venit* S | *vive-*
ret: veniret S | *et factus* B F P V, Z (p. c.)

nostra amicizia, per me la più dolce di tutte le dolcezze della mia vita di allora.

8. Chi potrebbe enumerare i tuoi meriti, anche solo quelli che ha esperito in sé solo? Cosa facesti allora, Dio mio, e quanto è insondabile l'abisso dei tuoi decreti? Caduto in preda alle febbri, egli giacque a lungo esanime in un sudore di morte e, poiché s'era persa ogni speranza, fu battezzato in stato d'incoscienza: io non diedi peso alla cosa, nella persuasione che la sua anima avrebbe ritenuto ciò che aveva preso da me piuttosto che ciò che avveniva a un corpo privo di sensi. Ma andò in tutt'altro modo. Si riprese, infatti, e parve fuori pericolo: e subito, appena potei parlargli – ciò che avvenne assai presto, non appena fu in grado di farlo: non mi allontanavo mai da lui, tanto legati eravamo l'un l'altro –, tentai di scherzare con lui, convinto che anch'egli avrebbe fatto come me, su quel battesimo che aveva ricevuto in totale assenza di pensiero e di sensi. Ma lui già sapeva d'averlo ricevuto. E trasalì d'orrore come davanti a un nemico e mi avvertì, con sorprendente, repentina libertà di giudizio, che se volevo restare suo amico dovevo smetterla di parlargli a quel modo. Io allora, stupefatto e confuso, soffocai ogni reazione, in attesa che guarisse e, riacquistate le forze, io potessi discutere con lui ciò che volessi. Ma fu strappato alla mia follia per potersi serbare, in te, alla mia consolazione: qualche giorno appresso, in mia assenza, fu riassalito dalle febbri e morì.

9. Un dolore che ottenebrò il mio cuore, e dovunque guardavo era la morte. E la mia patria era un tormento, e la casa paterna un'incredibile infelicità, e tutto ciò che con lui avevo condiviso senza di lui diventava immenso strazio. I miei occhi lo cercavano dappertutto, ma lui non c'era: e odiavo tutte le cose, perché non lo avevano e non potevano più dirmi: «Ecco, arriva», come quando viveva ed era assente. Ero diventato un grande enigma a me <

ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: «Spera in Deum» iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iuebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei.

V 10. Et nunc, Domine, iam illa transierunt, et tempore lenitum est vulnus meum. Possumne audire abs te, qui veritas es, et admoveare aurem cordis mei ori tuo, ut dicas mihi cur fletus dulcis sit miseris? An tu, quamvis ubique adsis, longe abiecisti a te miseriam nostram, et tu in te manes, nos autem
5 in experimentis volvitur? Et tamen nisi ad aures tuas ploramus, nihil residui de spe nostra fieret. Unde igitur suavis fructus de amaritudine vitae carpitur gemere et flere et suspirare et conqueri? An hoc ibi dulce est, quod speramus exaudire te? Recte istuc in precibus, quia desiderium perveniendi
10 habent. Num in dolore amissae rei et luctu, quo tunc operiebar? Neque enim sperabam revivescere illum aut hoc petebam lacrimis, sed tantum dolebam et flebam. Miser enim eram et amiseram gaudium meum. An et fletus res amara est et prae
15 fastidio rerum, quibus prius fruebamur et tunc ab eis abhorremus, delectat?

VI 11. Quid autem ista loquor? Non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi. Miser eram, et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et

48. deo B F P dominum V

50. amiseram B F P, Z (a. c.)

V 2. linitum B F M P Z

9. tibi B G P

10. istud B F Z, A O (a. c.) C (p. c.) Sk

istis D (a. c.)

11. numquid B P V, Z (p. c.) | quod V qua S

15. tunc: dum A C D

FH cum in marg. O dum tunc B P nunc Z tunc dum G M

VI 2. tibi om. O

4. quam H V, D (a. c.) quia B M

stesso e chiedevo alla mia anima perché fosse così triste e perché mi turbasse tanto, e non sapeva cosa rispondermi. E se le dicevo: «Spera in Dio», giustamente non mi obbediva, poiché l'uomo carissimo che aveva perduto era più vero e migliore del fantasma in cui le ordinavo di sperare. Solo il pianto mi era dolce e aveva preso il posto del mio amico «nella delizia» del mio cuore.

V 10. E ora, Signore, tutto è passato, e il tempo ha lenito la mia ferita. Posso udire da te, che sei la Verità, accostando l'orecchio del mio cuore alla tua bocca, perché il pianto è così dolce agli infelici? Oppure, pur essendo dovunque, hai respinto lontano da te la nostra infelicità, e tu rimani in te stesso, mentre noi rotoliamo da una prova all'altra? E tuttavia, se non piangessimo alle tue orecchie, non ci rimarrebbe più alcun residuo di speranza. Da dove viene allora che dall'amaro della vita cogliamo il dolce frutto di gemere, piangere, sospirare, lamentarci? Viene forse da questo, la dolcezza, che speriamo che tu ci ascolti? Così è certamente per le preghiere, poiché esse desiderano di arrivare sino a te. Ma può essere altrettanto per il dolore della perdita e per il lutto che a quel tempo mi opprimeva? Non speravo affatto che lui tornasse in vita, né questo chiedevo con le mie lacrime, ma semplicemente soffrivo e piangevo. Ero infatti infelice e avevo perso ogni gioia. O è invece il pianto cosa amara che diletta a causa del disgusto che proviamo per ciò di cui un tempo abbiamo goduto e che ora disprezziamo?

VI 11. Ma perché dico questo? Non è il momento, adesso, di far domande, bensì di confessarsi a te. Ero infelice, e infelice è ogni animo avvinto da passione di cose mortali, che è dilacerato quando le perde e solo allora avverte l'infelicità di cui era infelice

- 5 antequam amittat eas. Sic ego eram illo tempore et flebam
 amarissime et requiescebam in amaritudine. Ita miser eram et
 habebam cariorem illo amico meo vitam ipsam miseram. Nam
 quamvis eam mutare vellem, nollem tamen amittere magis
 quam illum et nescio an vellem vel pro illo, sicut de Oreste et
 10 Pylade traditur, si non fingitur, qui vellent pro invicem vel
 simul mori, quia morte peius eis erat non simul vivere. Sed in
 me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et
 taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus.
 Credo, quo magis illum amabam, hoc magis mortem, quae
 15 mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam ode-
 ram et timebam et eam repente consumpturam omnes homi-
 nes putabam, quia illum potuit. Sic eram omnino, memini.
 Ecce cor meum, Deus meus, ecce intus; vide, quia memini,
 spes mea, qui meundas a talium affectionum immunditia,
 20 dirigens oculos meos ad te et evellens de laqueo pedes meos.
 Mirabar enim ceteros mortales vivere, quia ille, quem quasi
 non moriturum dilexeram, mortuus erat, et me magis, quia
 ille alter eram, vivere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit
 de amico suo dimidium animae suae. Nam ego sensi animam
 25 meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corpo-
 ribus, et ideo mihi horrore erat vita, quia nolebam dimidius
 vivere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur,
 quem multum amaveram.

VII 12. O dementia nescientem diligere homines huma-
 niter! O stultum hominem immoderate humana patientem!
 Quod ego tunc eram. Itaque aestuabam suspirabam flebam
 turbabar, nec requies erat nec consilium. Portabam enim con-

5. *enim* ante *ego* add. B C D P *ergo* add. F, H (a. c.) 6. *ita: item* O 10-1. *vel*
 ante *simul* om. S F Sk 11. *quia* S A C F H Z, D O (p. c.) Sk Pe: *qua* cett. codd.
 Ve 19. *mundas me* S 20. *et* om. O 22-3. *quia illi F quia ipse Z* (a. c.) *qui*
ab illo C D M 24. *suae: meae* Sk
 VII 1. *dementia* F V 4-5. *conscissam* C D P Z

anche prima di averle perdute. Tale ero io a quel tempo e piangevo amarissimamente e nell'amarezza riposavo. A tal punto ero infelice, e l'infelice vita mia stessa m'era più cara di quell'amico. Volevo, sì, mutarla, non perderla in sua vece, e non so se avrei fatto < per lui quel che si narra di Oreste e Pilade – ammesso sia vero – che volevano morire l'uno per l'altro perché per loro peggiore della morte era non vivere insieme. Ma era nato in me anche un non so quale sentimento opposto e avevo, insieme, un insopportabile tedio di vivere e la paura di morire. Quanto più lo amavo, credo, tanto più la morte che me lo aveva tolto odiavo e temevo come ferocissima nemica e la pensavo capace di annientare in un attimo tutti gli uomini, se era stata capace di farlo con lui. Ero proprio in questo stato, me lo ricordo. Ecco il mio cuore, Dio mio, eccolo aperto: guardaci dentro, attraverso il mio ricordo, speranza mia, che mi mondi dalla sozzura di tali sentimenti, volgendo i miei occhi verso di te e liberando dal laccio i miei piedi. Mi meravigliavo che gli altri mortali vivessero, dopo ch'era morto colui che avevo amato quasi fosse immortale, e mi meravigliavo ancor più che, essendo io un secondo lui stesso, lui fosse morto e io ancora vivo. Ha ben detto qualcuno del suo amico ch'era «la metà dell'anima < sua». Io sentivo infatti che la mia anima e la sua erano state un'anima sola in due corpi, e perciò mi faceva orrore la vita, perché < non volevo vivere a metà, e perciò forse temevo di morire, perché non morisse per intero colui che tanto avevo amato.

VII 12. O follia, incapace di amare gli uomini umanamente! O stolto uomo, insofferente dei limiti delle cose umane! Come ero io a quel tempo. Ecco perché ribollivo, sospiravo, piangevo, mi turbavo e non avevo né pace né consiglio. Portavo infatti un'ani-

- 5 cisam et cruentam animam meam impatientem portari a me,
et ubi eam ponerem non ineniebam. Non in amoenis nemo-
ribus, non in ludis atque cantibus nec in suave olentibus locis
nec in conviviis apparatis neque in voluptate cubilis et lecti,
non denique in libris atque carminibus adquiescebat. Horre-
10 bant omnia et ipsa lux et quidquid non erat quod ille erat,
improbum et taediosum erat praeter gemitum et lacrimas:
nam in eis solis aliquantula requies. Ubi autem inde aufereba-
tur anima mea, onerabat me grandi sarcina miseriae. Ad te,
Domine, levanda erat et curanda, sciebam, sed nec volebam
15 nec valebam, eo magis, quia non mihi eras aliquid solidum et
firmum, cum de te cogitabam. Non enim tu eras, sed vanum
phantasma et error meus erat deus meus. Si conabar eam ibi
ponere ut requiesceret, per inane labebatur et iterum ruebat
super me, et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse
20 possem nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a cor-
de meo? Quo a me ipso fugerem? Quo non me sequeretur? Et
tamen fugi de patria. Minus enim eum quaerebant oculi mei,
ubi videre non solebant, atque a Thagastensi oppido veni
Carthaginem.

- VIII 13. Non vacant tempora nec otiose voluntur per
sensus nostros: faciunt in animo mira opera. Ecce veniebant
et praeteribant de die in diem et veniendo et praetereundo
inserebant mihi spes alias et alias memorias et paulatim resar-
5 ciebant me pristinis generibus delectationum, quibus cedebat
dolor meus ille; sed succedebant non quidem dolores alii, cau-
sae tamen aliorum dolorum. Nam unde me facillime et in inti-

8. *neque*: *nec* S, M (a. c.) Sk13. *ad te*: *quae a te* B *quae ad te* P Z

non S

17. *ibi*: *mihi* F V, C D (a. c.) *mihi ibi* HVIII 3. *praeteriebant* A B F H P V Z, C D M (a. c.) (recte?) | *et veniendo* om. S*spes*: *species* A B C D F H M P Z11. *taediosum* S: *odiosum* cett. codd. Sk PeVe15. *nec valebam* om. H O V | *quia: quod* S | *mihi*5. *generationibus* S7-8. *intimo* A H

4.

ma spezzata e sanguinante, che non sopportava d'esser portata da me, e non trovavo dove posarla. Non in ameni boschetti, non in giochi e canti essa trovava pace, non in luoghi soavemente olezzanti né in lauti conviti, non nei piaceri del letto e della tavola, non infine nei libri e nella poesia. Tutto mi faceva orrore, persino la luce, e qualsiasi cosa non fosse lui m'era insostenibile e fastidiosa, eccetto il gemito e il pianto: in essi soli trovavo un po' di requie. Ma non appena l'anima mia ne veniva distolta, m'opprimeva con un gran fardello d'infelicità. A te, Signore, avrebbe dovuto sollevarsi, da te essere curata, lo sapevo, ma non volevo né potevo, soprattutto perché per me non eri nulla di solido e fermo quando ti pensavo. Non eri tu, infatti, ma un vano fantasma e il mio errore era il mio dio. Se tentavo di posarla lì perché riposasse, scivolava via nel vuoto e ricadeva su di me, e io ero rimasto a me stesso un luogo d'infelicità, dove non potevo stare né allontanarmi. Dove infatti avrebbe potuto il mio cuore sfuggire al mio cuore? Dove io sfuggire a me stesso? Dove non avrei potuto seguire me stesso? E tuttavia fuggii dalla mia patria. Poiché i miei occhi lo cercavano meno dove non erano soliti vederlo – e da Tagaste andai a Cartagine.

VIII 13. Il tempo non perde tempo, e non s'aggira oziosamente per i nostri sensi: mirabili opere compie nel nostro animo. Ecco, veniva e passava «di giorno in giorno», e venendo e passando m'inoculava altre speranze e altri ricordi e a poco a poco mi restituiva alle antiche forme di piacere, mentre quel mio dolore perdeva terreno; ma subentravano, se non altri dolori, altre cause di dolore. Perché mai, d'altronde, quel dolore m'era entrato tanto facil-

ma dolor ille penetraverat, nisi quia fuderam in harenam animam meam diligendo morituum acsi non morituum? Maxime quippe me reparabant atque recreabant aliorum amicorum solacia, cum quibus amabam quod pro te amabam, et hoc erat ingens fabula et longum mendacium, cuius adulterina confractione corrumpebatur mens nostra pruriens in auribus. Sed illa mihi fabula non moriebatur, si quis amicorum meorum moreretur. Alia erant, quae in eis amplius capiebant animum: conloqui et conridere et vicissim benivole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid invicem aut discere ab invicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere venientes cum laetitia: his atque huiusmodi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus conflare animos et ex pluribus unum facere.

IX 14. Hoc est quod diligitur in amicis et sic diligitur, ut rea sibi sit humana conscientia, si non amaverit redamantem aut si amantem non redamaverit, nihil quaerens ex eius corpore praeter indicia benivolentiae. Hinc ille luctus, si quis moriatur, et tenebrae dolorum et versa dulcedine in amaritudinem cor madidum et ex amissa vita morientium mors viventium. Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur. Et quis est iste nisi Deus noster, Deus, qui fecit caelum et terram et implet ea, quia

8. *harena* G M
conflare: flagrare S

IX 5-6. *amaritudine* D F

11. *pro te: postea* S

9. *sunt* om. S

21. *molestis* A *modestia* B P Z

24.

mente e tanto a fondo, se non perché avevo affondato la mia anima nella sabbia amando un uomo destinato alla morte come se non lo fosse? Soprattutto mi giovavano e rinfrancavano le attenzioni di altri amici, coi quali amavo ciò che amavo in tua vece, vale a dire un'immensa favola e lunga menzogna che, con i turpi sfregamenti delle pruriginose orecchie, corrompeva la nostra mente. E quella favola per me non moriva nemmeno se moriva un mio amico. Altre cose c'erano in loro che mi catturavano anche di più: conversare, ridere, scambiarsi amabili cortesie, leggere insieme libri dalla parola seducente, insieme scherzare e a vicenda onorarsi, dissentire talvolta, senza astio, come si fa con sé stessi, e con tali rarissimi dissensi insaporire i frequenti consensi, fare un po' il maestro e un po' l'allievo, desiderare chi è assente con discrezione, accogliere chi arriva con gioia: di questi e consimili segni, che dal cuore di chi ama ed è riamato si trasmettono attraverso il volto, la lingua, gli occhi e mille graditissimi gesti, servirsi come esca per fondere insieme le anime e farne di molte una sola.

IX 14. È questo che si ama negli amici, e lo si ama al punto che la coscienza si sente in colpa se non ama chi la riama o non riamma chi la ama, nient'altro chiedendo al corpo dell'amato se non qualche segno di affetto. Di qui il lutto alla morte di un amico, e le tenebre del dolore, e il cuore madido di una dolcezza mutata in amarezza, e dalla vita perduta di chi muore la morte di chi resta in vita. Beato chi ama te, e l'amico in te, e il nemico per te. Perché il < solo che non perda chi gli è caro è colui al quale tutti sono cari in < colui che non si perde. E chi è questi, se non il Dio nostro, il Dio «che ha fatto il cielo e la terra» e li colma, poiché colmandoli li ha <

8. Otto, *Sprichwörter* 2,15924. Otto, *Sprichwörter* 1,25-6

IX 7. Tob. 13,18; Ev. Matth. 5,44

10. Gen. 1,1; Ier. 23,24

implendo ea fecit ea? Te nemo amittit nisi qui dimittit, et quia dimittit, quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum? Nam ubi non invenit legem tuam in poena sua? Et lex tua veritas et veritas tu.

X 15. Deus virtutum, converte nos et ostende faciem tuam, et salvi erimus. Nam quoquoersum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. Quae tamen nulla
 5 essent, nisi essent abs te. Quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celerriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint. Sic est
 10 modus eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes universum, cuius partes sunt. Ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. Non enim erit totus sermo, si unum verbum non decedat, cum sonuerit partes suas
 15 ut succedat aliud. Laudet te ex illis anima mea, Deus creator omnium, sed non eis infigatur glutine amore per sensus corporis. Eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desiderii pestilentiosis, quoniam ipsa esse vult et requiescere amat in eis, quae amat. In illis autem non est ubi, quia non
 20 stant: fugiunt, et quis ea sequitur sensu carnis? Aut quis ea comprehendit, vel cum praesto sunt? Tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est: ipse est modus eius. Sufficit ad aliud ad quod factus est, ad illud autem non sufficit ut

11. *facit* C D 12. *quia: qui* C F G M, Z (p. c.) *qui** O P | *dimittit: amittit* C G
 X 2. *quaquoersum* C D M 7. *et (i) ... senescunt* om. S H V 10. *earum* B P V Z
 del. O 14. *suas* in ras. S 16. *eis* S A H Sk Pe: *in eis* cett. codd. Ve (cf. Isnenghi
 10) | *infigatur* S A B H P Z, O (p. c.) Sk Pe: *figatur* cett. codd. Ve | *glutino* C F G M, D (a.
 c.) | *amore* S O A Sk Pe Ve: *-res* H (a. c.) *-ris* cett. codd. 21. *tardus: arduus*
 S 22. *et ante ipse* add. B P Z

fatti? Nessuno ti può perdere se non chi ti abbandona, e chi ti abbandona dove va o dove fugge se non dalla tua benevolenza alla tua collera? Dove infatti non troverà la tua legge in fondo alla propria pena? E «la tua legge è verità» e «la verità sei tu».

X 15. «Dio delle virtù, volgici a te e mostraci il tuo volto, e saremo salvi.» Poiché dovunque si volga l'anima dell'uomo, dovunque, tranne che in te, trova dolore, per belle che siano le cose che trova al di fuori di te e di sé stessa. Tali infatti neppure sarebbero, se non venissero da te: nascono e muoiono, e nascendo cominciano a essere, e crescono per giungere a perfezione, e giunte a perfezione invecchiano e muoiono. Forse non tutte invecchiano, ma tutte muoiono. Quando dunque nascono e cercano di essere, quanto più celermente crescono per essere, tanto più s'affrettano a non essere. Questa è la loro legge. Questo hai concesso loro, poiché son parti di cose che non sono tutte insieme, ma tutte cedendo e subentrando le une alle altre formano l'universo di cui sono parti. È appunto così che si attua il nostro discorso tramite segni sonori. Non ci sarebbe infatti alcun discorso se una parola, una volta emessi i suoi suoni, non si tirasse indietro per far posto a un'altra. Ti lodi per queste cose l'anima mia, «Dio creatore dell'universo», < ma in esse non resti impigliata col vischio di un amore dei sensi del corpo. Esse vanno infatti dove vanno sempre, per non essere più, e la dilaniano con desideri ammorbanti, giacché lei vuole essere e ama riposare tra le cose che ama. Ma in esse non c'è posto per farlo, perché non ci restano: fuggono, ma chi può tener loro dietro coi sensi del corpo? O chi può controllarle, quand'anche fossero a tiro? Tardo è infatti il senso della carne, perché è senso della carne: questo è il suo limite. Basta allo scopo per cui è stato fatto, non basta ad altro scopo, a trattenere cose che trascorrono da un

12. Ps. 138,7

X 1. Ps. 79,8

Hymn. 4,1

13. Ps. 118,142

5. Sallustius *Iug.* 2,3

14. Ev. Io. 14,6

15. Ps. 145,2; 2 Mach. 1,24; Ambrosius

teneat transcurrentia ab initio debito usque ad finem debi-
 15 tum. In verbo enim tuo, per quod creantur, ibi audiunt:
 «Hinc et huc usque».

XI 16. Noli esse vana, anima mea, et obsurdescere in aure
 cordis tumultu vanitatis tuae. Audi et tu: verbum ipsum cla-
 mat ut redeas, et ibi est locus quietis imperturbabilis, ubi non
 deseritur amor si ipse non deserat. Ecce illa discedunt, ut alia
 5 succedant et omnibus suis partibus constet infima universitas.
 «Numquid ego aliquo discedo?» ait verbum Dei. Ibi fige
 mansionem tuam, ibi commenda quidquid inde habes, anima
 mea, saltem fatigata fallaciis. Veritati commenda quidquid
 tibi est a veritate et non perdes aliquid, et reforescent putria
 10 tua et sanabuntur omnes languores tui et fluxa tua reforma-
 buntur et renovabuntur et constringentur ad te et non te
 deponent, quo descendunt, sed stabunt tecum et permane-
 bunt ad semper stantem ac permanentem Deum.

17. Ut quid perversa sequeris carnem tuam? Ipsa te sequa-
 15 tur conversam. Quidquid per illam sentis, in parte est et
 ignoras totum cuius hae partes sunt, et delectant te tamen.
 Sed si ad totum comprehendendum esset idoneus sensus car-
 nis tuae ac non et ipse in parte universi accepisset pro tua
 poena iustum modum, velles ut transiret quidquid existit in
 20 praesentia, ut magis tibi omnia placerent. Nam et quod loqui-
 mur, per eundem sensum carnis audis et non vis utique stare
 syllabas, sed transvolare ut aliae veniant et totum audias. Ita
 semper omnia, quibus unum aliquid constat – et non sunt
 omnia simul ea quibus constat – plus delectant omnia quam
 25 singula, si possint sentiri omnia. Sed longe his melior qui

26. *hoc usque* SH V, CD (a. c.) *haec usque* A

XI 5. *infirma* B D G V 6. *domini* O 9. *putrida* F G M V, C (p. c.) del.
 O 15. *conversam* S O Ve: -sa cett. codd. Sk Pe (cf. Isnenghi 25) 16. *haec* FG,
 V (a. c.) | *delectat* B P Z 18-9. *poena tua* B G M P V Z 20. *praesenti* C F M V |
 ut: aut C F M V 24. *constant* S F, O (a. c.)

inizio determinato a una determinata fine. Dalla tua stessa parola con cui sono state create si sentono dire: «Da qui fino a qui».

XI 16. Non essere vana, anima mia, e non assordare l'orecchio del cuore col frastuono della tua vanità. Ascolta anche tu: è la Parola che ti grida di tornare, e quello è il luogo della quiete imperturbabile, dove l'amore non è abbandonato se non abbandona. Ecco, quelle cose se ne vanno per lasciare il posto ad altre e perché quest'infimo universo risulti costituito di tutte le sue parti. «Vado forse io in qualche altro luogo?», chiede la Parola di Dio. In lui fissa la tua dimora, a lui affida tutto ciò che da lui ti viene, anima mia, finalmente stanca d'inganni. Alla Verità affida tutto ciò che viene dalla Verità, e non perderai nulla, e rifioriranno le tue carni incancrenite e tutte le tue debolezze guariranno e i tuoi vacillamenti si rinsalderanno e si rinnoveranno e saranno legati stretti e non ti trascineranno giù nella caduta, ma staranno con te e resteranno presso il Dio che sempre sta e resta.

17. A che scopo, traviata, segui la tua carne? È lei che deve seguire te che ti sei convertita. Qualsiasi cosa tu gusti per suo mezzo è solo parte: l'insieme di cui è parte tu l'ignori, eppure anche così ne trai piacere. Ma se il senso della tua carne fosse in grado di comprendere il tutto e non fosse stato giustamente limitato, per punirti, a una parte del tutto, tu vorresti che tutto ciò che attualmente è passasse, per poter godere maggiormente del tutto. Anche quando parliamo, senti proprio grazie a quel medesimo senso della carne e non vuoi certo che le sillabe restino ferme, ma scorrono via e ne vengano altre e tu possa sentire tutto il discorso. Così sempre, quando le parti di cui è fatto un intero non coesistono tutte simultaneamente, l'insieme piace più delle singole parti se è possibile coglierlo nella sua unità. Ma di gran lunga meglio di que-

fecit omnia, et ipse est Deus noster, et non discedit quia nec succeditur ei.

XII 18. Si placent corpora, Deum ex illis lauda et in artificem eorum retorque amorem, ne in his, quae tibi placent, tu displiceas. Si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur: alioquin irent et
 5 perirent. In illo ergo amentur, et rape ad eum tecum quas potes et dic eis: «Hunc amemus, hunc amemus: ipse fecit haec et non est longe». Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt. Ecce ubi est: ubi sapit veritas. Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo. Redite, praevaricatores, ad cor et inhae-
 10 rete illi, qui fecit vos. State cum eo et stabitis, requiescite in eo et quieti eritis. Quo itis in aspera? Quo itis? Bonum, quod amatis, ab illo est: sed quantum est ad illum, bonum est et suave; sed amarum erit iuste, quia iniuste amatur deserto illo quidquid ab illo est. Quo vobis adhuc et adhuc ambulare vias
 15 difficiles et laboriosas? Non est requies, ubi quaeritis eam. Quaerite quod quaeritis, sed ibi non est ubi quaeritis. Beatam vitam quaeritis in regione mortis: non est illic. Quomodo enim beata vita, ubi nec vita?

19. Et descendit huc ipsa vita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam de abundantia vitae suae et tonuit clamans ut redeamus hinc ad eum in illud secretum, unde processit ad nos in ipsum primum virginalem uterum, ubi ei nupsit humana creatura, caro mortalis, ne semper mortalis; et inde velut sponsus procedens de thalamo suo exultavit ut
 25 gigas ad currendam viam. Non enim tardavit, sed cucurrit

XII 1-2. *artifice* S D F, O (p. c.) 2. *in* om. S 4. *ipso* G M 6. *hunc amemus*
hunc amemus B G P Z Pe: *hunc amemus* cett. codd. Sk Ve 12. *est* (2) om. C D
 V 23. *creatura: natura* Z 25. *gigas* C M V Z, D H O P (p. c.) | *ad* om. S

sto è colui che questo ha creato ed è il nostro Dio, e non passa, poiché niente gli subentra.

XII 18. Se ti piacciono i corpi, loda Dio per essi e rivolgiti il tuo < amore al loro artefice, affinché in ciò che ti piace non sia tu a dispiacergli. Se ti piacciono le anime, amale in Dio, poiché anch'esse sono mutevoli e in lui si fissano stabilmente: altrimenti se ne andranno e periranno. Amale dunque in lui, e rapisci fino a lui tutte quelle che puoi e di' loro: «Amiamolo, è lui che ha fatto queste cose e non è lontano». Giacché non le ha fatte e poi se ne è andato, ma, da lui fatte, in lui sono. Ecco dove egli è: dove la verità ha sapore. Egli è in intimità col nostro cuore, ma il nostro cuore lo ha abbandonato. «Tornate al vostro cuore, prevaricatori» e stringetevi a lui che vi ha creato. State con lui, e starete saldi; riposare in lui e avrete pace. Dove andate, per quei cammini dirupati? Dove andate? Il bene che amate viene da lui: ma solo in rapporto a lui è < dolce e buono, amaro invece, e giustamente, se lo si abbandona per amare ingiustamente qualsiasi cosa che da lui proviene. A che scopo continuate a camminare, ancora e ancora, per vie aspre e faticose? Non c'è pace, lì dove la cercate. Cercate quel che cercate, ma esso non è dove lo cercate. Cercate una vita beata in un luogo di morte: non è lì. Come può esservi vita beata dove non c'è neppure vita?

19. E discese quaggiù la nostra Vita e si prese la nostra morte e l'uccise con la sua sovrabbondanza di vita e tuonò gridandoci di tornare a lui, in quel luogo segreto da cui venne a noi dapprima in quel virginale utero nel quale sposò la creatura umana, carne mortale, affinché non restasse per sempre mortale, e dal quale come sposo che esce dal suo talamo si lanciò con balzo da gigante a correre gioioso la sua via. Non s'attardò, infatti, ma corse gridando <

26. Ps. 99,3

XII 1. Ps. 145,2 6. Ps. 99,3 7. Act. Ap. 17,27; Ep. Rom. 11,36 9. Is. 46,8 14. Sap. 5,7 17. Is. 9,2 19. Ev. Io. 6,33-41 20. 2 Ep. Tim. 1,10 24. Ps. 18,6

clamans dictis factis morte vita descensu ascensu, clamans ut redeamus ad eum. Et discessit ab oculis, ut redeamus ad cor et inveniamus eum. Abscessit enim et ecce hic est. Noluit nobiscum diu esse et non reliquit nos. Illuc enim abscessit,
 30 unde numquam recessit, quia mundus per eum factus est, et in hoc mundo erat et venit in hunc mundum peccatores salvos facere. Cui confitetur anima mea, et sanat eam, quoniam peccavit illi. Fili hominum, quo usque graves corde? Numquid et post descensum vitae non vultis ascendere et vivere?
 35 Sed quo ascenditis, quando in alto estis et posuistis in caelo os vestrum? Descendite ut ascendatis, et ascendatis ad Deum. Cecidistis enim ascendendo contra Deum. Dic eis ista, ut plorent in convalle plorationis, et sic eos rape tecum ad Deum, quia de spiritu eius haec dicis eis, si dicis ardens igne carita-
 40 tis.

XIII 20. Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: «Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat
 5 rebus quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent». Et animadvertēbam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut
 10 calciamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros *De pulchro et apto*, puto, duos aut tres; tu scis, Deus: nam

33. *fili* S D F, O (a. c.) Sk Pe Ve: *fili* cett. codd. 35. *caelum* B M P Z 36. *ut ascendatis et ascendatis ad deum* A B H M O P Z Ve: *ut ascendatis ad deum* S C D F Sk Pe
ut ascendatis ad eum V *ut a. ad eum et ad deum* a. G (cf. Isnenghi 11) 37. *deum* S G
 M O Sk Pe Ve: *eum* cett. codd. 39. *dices* F O | *si dicis: sic dicens* B P Z
 XIII 10-1. *scaturit* S

con parole, atti, morte, vita, discesa, ascesa, gridando che tornas-
simo a lui. E s'allontanò dagli occhi perché rientrassimo nel cuore <
e ve lo ritrovassimo. Se n'è andato – eppure, eccolo, è qui. Non è
voluto stare a lungo con noi, ma non ci ha abbandonati. Si è ritira-
to infatti là da dove non si era mai allontanato, poiché il mondo è
stato creato per opera sua, e in questo mondo era e in questo mon-
do è venuto per la salvezza dei peccatori. A lui si confessa la mia
anima e lui la guarisce, perché è contro di lui che essa ha peccato.
Figli dell'uomo, fino a quando questo peso sul cuore? Dopo che la
Vita è discesa, non volete salire e vivere? Ma dove potete salire,
dal momento che già siete in alto e avete posto la vostra bocca in
cielo? Scendete per risalire, risalire a Dio. Poiché, salendo contro
Dio, siete caduti. Di' loro queste cose, affinché piangano nella val-
le delle lacrime, e in tal modo rapiscili fino a Dio, poiché queste
cose le dici loro ispirata dal suo Spirito, se le dici bruciando del
fuoco della carità.

XIII 20. Questo allora non lo sapevo e amavo le bellezze infe-
riori e andavo verso l'abisso e dicevo ai miei amici: «Non amiamo <
forse altro che le cose belle? Ma cos'è una cosa bella? E cos'è la
bellezza? Cos'è che ci attrae e ci lega a ciò che amiamo? Se non
avessero proprietà e bellezza, non ci attirerebbero affatto». E
m'accorgevo e vedevo che nei corpi stessi una cosa è, diciamo, il <
tutto, che è ciò che li rende belli, un'altra ciò che li fa appropriati,
per cui s'adattano ad altro come una parte del corpo al suo insieme
o un calzare al piede e simili. Tale riflessione scaturiva nel mio
animo dal profondo del mio cuore, e scrissi un trattato *Del bello e* <
del conveniente, mi pare in due o tre libri: tu lo sai, Dio, a me è

26. Ep. Eph. 4,9-10

27. Ev. Luc. 24,51; Is. 46,8

28. Ev. Matth. 24,23

30. Ev. Io. 1,10

31. 1 Ep. Tim. 1,15

32. Ps. 40,5

33. Ps. 4,3

34.

Ps. 83,6-7

35. Ps. 72,9

XIII 2. Is. 31,6

12. Ps. 68,6

excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis nescio quo modo.

XIV 21. Quid est autem quod me movit, Domine Deus meus, ut ad Hierium, Romanae urbis oratorem, scriberem illos libros? Quem non noveram facie, sed amaveram hominem ex doctrinae fama, quae illi claruerat, et quaedam verba
 5 eius audieram et placuerant mihi. Sed magis, quia placebat aliis et eum efferebant laudibus stupentes quod ex homine Syro, docto prius graecae facundiae, post in latina etiam dictor mirabilis extitisset et esset scientissimus rerum ad studium sapientiae pertinentium, mihi placebat. Laudatur homo
 10 et amatur absens. Utrumnam ab ore laudantis intrat in cor audientis amor ille? Absit; sed ex amante alio accenditur alius. Hinc enim amatur qui laudatur, dum non fallaci corde laudatoris praedicari creditur, id est cum amans eum laudat.

22. Sic enim tunc amabam homines ex hominum iudicio;
 15 non enim ex tuo, Deus meus, in quo nemo fallitur. Sed tamen cur non sicut auriga nobilis, sicut venator studiis popularibus diffamatus, sed longe aliter et graviter et ita, quemadmodum et me laudari vellem? Non autem vellem ita laudari et amari me ut histriones, quamquam eos et ipse laudarem et amarem,
 20 sed eligens latere quam ita notus esse et vel haberi odio quam sic amari. Ubi distribuuntur ista pondera variorum et diversorum amorum in anima una? Quid est quod amo in alio, quod rursus nisi odissem, non a me detestarer et repellerem, cum sit uterque nostrum homo? Non enim sicut equus bonus ama-
 25 tur ab eo qui nollet hoc esse, etiamsi posset, hoc et de histrione dicendum est, qui naturae nostrae socius est. Ergone amo in homine quod odi esse, cum sim homo? Grande profundum

XIV 4. *claruerat* S: *clara erat* cett. codd. Sk Pe Ve (cf. V, vi 22) 5. *placuerat* D F, C
 (a. c.) -*cebant* A H 7. *postea* B P Z 8. *dictor* S C D G Sk Pe Ve: *dictator* M. *doc-*
tor cett. codd. 9. *laudabatur* S 10. *amabatur* S 18. *vellem non... laudari*
 s. l. S 20. *vel: velle* B P Z

uscito di mente. Non li possiedo più, infatti: si sono persi, non so come.

XIV 21. Cosa fu dunque a spingermi, Signore Dio mio, a dedicare quei libri a Gerio, un oratore dell'Urbe romana? Non lo conoscevo di persona, ma lo amavo per la fama, chiarissima, della dottrina, e alcuni suoi detti m'erano stati riferiti e m'erano piaciuti. Ma ancor più mi piaceva perché piaceva agli altri e lo colmavano di lodi, stupefatti che un siriano, già esperto in eloquenza greca, fosse poi diventato mirabile dicitore anche in quella latina e avesse profondissima competenza in ogni settore della filosofia. Uno è lodato e, pur se assente, è amato. Si trasmette forse tale amore dalla bocca di chi loda al cuore di chi ascolta? No di certo: è semmai l'amore di un altro che ne accende un altro. Si ama infatti chi è lodato, quando si giudica non fallace il cuore di chi loda, cioè quando lo loda chi lo ama.

22. Così dunque, allora, amavo gli uomini secondo il giudizio degli uomini e non secondo il tuo, Dio mio, in cui nessuno è ingannato. E tuttavia perché non amavo come s'ama un auriga famoso, o un cacciatore da circo in gran favore presso il popolino, ma in modo di gran lunga diverso, più profondo, come io stesso avrei voluto esser lodato? Non avrei affatto voluto esser lodato come un attore, per quanto fossi il primo a lodarli e amarli, preferendo di restar nell'ombra che esser noto in quel modo, e piuttosto d'essere odiato che essere amato in quel modo. Come si distribuiscono, in un'anima sola, amori di peso tanto vario e diverso? Cos'è che io amo in un altro e che non detesterei e respingerei da me, solo se non l'odiassi, dal momento che siamo uomini entrambi? Un buon cavallo può essere amato da uno che tuttavia non vorrebbe esserlo, pur potendo, ma non così si dovrebbe dire di un attore, che condivide la nostra stessa natura. Amo io dunque in un uomo ciò che aborrisrei di essere, pur essendo uomo? Grande abisso è l'uo-

est ipse homo, cuius etiam capillos tu, Domine, numeratos habes et non minuuntur in te: et tamen capilli eius magis
 30 numerabiles quam affectus eius et motus cordis eius.

23. At ille rhetor ex eo erat genere, quem sic amabam ut vellem esse me talem; et errabam typho et circumferebar omni vento et nimis occulte gubernabar abs te. Et unde scio et unde certus confiteor tibi quod illum in amore laudantium
 35 magis amaveram quam in rebus ipsis, de quibus laudabatur? Quia si non laudatum vituperarent eum idem ipsi et vituperando atque spernendo ea ipsa narrarent, non accenderer in eo et non excitarer, et certe res non aliae forent nec homo ipse alius, sed tantummodo alius affectus narrantium. Ecce
 40 ubi iacet anima infirma nondum haerens soliditati veritatis. Sicut aerae linguarum flaverint a pectoribus opinantium, ita fertur et vertitur, torquetur ac retorquetur, et obnubilatur ei lumen et non cernitur veritas. Et ecce est ante nos. Et magnum quiddam mihi erat, si sermo meus et studia mea il-
 45 li viro innotescerent: quae si probaret, flagrarem magis; si autem improbaret, sauciaretur cor vanum et inane soliditatis tuae. Et tamen pulchrum illud atque aptum, unde ad eum scripseram, libenter animo versabam ob os contemplationis meae et nullo conlaudatore mirabar.

XV 24. Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum videbam, omnipotens, qui facis mirabilia solus, et ibat animus per formas corporeas et pulchrum quod per se ipsum, aptum autem quod ad aliquid accommodatum deceret, definiebam et

32. esse velle me S

ob os: ab os S P modos A H o vos G

XV 2. animus meus B P V Z, O (p. c.)

38. eo: eum A C D F H, O (p. c.)

44. et: esset S

48.

mo stesso, del quale tu conosci, Signore, perfino il numero dei capelli e neppur uno cade a tua insaputa: e tuttavia è più facile contare i suoi capelli che i suoi sentimenti e i moti del suo cuore.

23. Ma quel retore apparteneva a un genere di persone che amavo al punto da voler essere come loro; ed ero preda della superbia e in balia d'ogni vento e pur così nascostamente eri tu che mi guidavi. Ma come posso sapere e confessarti con certezza che lo amavo più per l'amore di chi lo lodava che per le cose di cui lo si lodava? Perché, se quelle stesse persone, anziché lodarlo, lo avessero criticato, e nel criticarlo e disprezzarlo avessero riferito di lui quelle stesse identiche cose, io non mi sarei affatto acceso ed entusiastato per lui, e certamente i fatti sarebbero rimasti gli stessi e stesso l'uomo, diversi soltanto i sentimenti di chi ne parlava. Ecco come può ridursi un'anima inferma, non ancora ben piantata sul fondamento della verità. Secondo come spira il soffio delle parole dal petto di chi crede di sapere, essa si lascia trascinare e rivoltare, torcere e ritorcere, e le si offusca la vista e non riesce più a scorgere la verità. Eppure essa è proprio davanti a noi. Era dunque per me gran cosa riuscire a far conoscere il mio stile e i miei lavori a quell'uomo: se li avesse apprezzati, ne sarei stato ancor più infiammato; ma se li avesse criticati, ne sarei stato ferito al cuore mio vano e sprovvisto del tuo sostegno. E tuttavia quel mio scritto *Del bello e del conveniente*, a lui dedicato, occupava volentieri i miei pensieri sotto lo sguardo continuo della mia contemplazione e lo ammiravo anche senza il conforto di nessuno.

XV 24. Ma di tanta immensità non riuscivo ancora a cogliere il cardine nella tua arte, o Onnipotente, «che, solo, compi cose mirabili», e il mio animo si aggirava tra le forme corporee e definito bello «ciò che ha in sé la propria armonia» e conveniente «ciò che trae la propria armonia dalla relazione con qualcos'altro», e

5 distinguebam et exemplis corporeis astruebam. Et converti
me ad animi naturam, et non me sinebat falsa opinio, quam
de spiritalibus habebam, verum cernere. Et inruebat in oculos
ipsa vis veri et avertebam palpitantem mentem ab incorporea
re ad liniamenta et colores et tumentes magnitudines et, quia
10 non poteram ea videre in animo, putabam me non posse vide-
re animum. Et cum in virtute pacem amarem, in vitiositate
autem odissem discordiam, in illa unitatem, in ista quandam
divisionem notabam, inque illa unitate mens rationalis et
natura veritatis ac summi boni mihi esse videbatur, in ista
15 vero divisione inrationalis vitae nescio quam substantiam et
naturam summi mali, quae non solum esset substantia sed
omnino vita esset et tamen abs te non esset, Deus meus, ex
quo sunt omnia, miser opinabar. Et illam monadem appella-
bam tamquam sine ullo sexu mentem, hanc vero dyadem,
20 iram in facinoribus, libidinem in flagitiis, nesciens quid
loquerer. Non enim noveram neque didiceram nec ullam
substantiam malum esse nec ipsam mentem nostram summum
atque incommutabile bonum.

25 Sicut enim facinora sunt, si vitiosus est ille animi
motus in quo est impetus et se iactat insolenter ac turbide, et
flagitia si est immoderata illa animae affectio qua carnales
hauriuntur voluptates, ita errores et falsae opiniones vitam
contaminant si rationalis mens ipsa vitiosa est. Qualis in me
tunc erat, nesciente alio lumine illam inlustrandam esse ut sit
30 particeps veritatis, quia non est ipsa natura veritatis, quo-
niam tu inluminabis lucernam meam, Domine: Deus meus,
inluminabis tenebras meas, et de plenitudine tua omnes nos
accepimus. Es enim tu lumen verum quod inluminat omnem

11. *animum meum* A B C D F G H M P Z, O (p. c.)

rationalis F

16. *esse* S F18. *et tamen* B P Z15. *inrationalis* A C D F H V19. *sexu* S B O P V Z Sk PeVe: *sensu* cett. codd.26. *animi* F V33. *accipimus* A C D H V, O (p. c.)

distinguevo sottilmente e comprovavo con esempi corporei. Di lì passavo alla natura dell'anima, ma il falso concetto che avevo delle cose spirituali mi impediva di scorgere la verità. Con tutte le sue forze la verità mi balzava agli occhi, ma io distoglievo il mio pensiero palpitante dalle cose incorporee, volgendolo ai contorni, ai colori, alle grandezze percepibili, e poiché non riuscivo a vederle nel mio animo, ritenevo di non poter vedere il mio animo. E poiché nella virtù amavo la pace, nel vizio odiavo la discordia, in quella riconoscevo un'unità, in questo una certa divisione, e in quell'unità mi sembrava risiedesse la mente razionale e la natura della verità e del sommo bene, in questa divisione invece della vita irrazionale qualcosa come la sostanza stessa e la natura del sommo male, e, sciagurato com'ero, la credevo non solo una sostanza, ma addirittura una forma di vita, nonostante non provenisse da te, Dio mio, «da cui tutto proviene». E la prima chiamavo «monade», una sorta di intelligenza asessuata, la seconda «diade», cioè ira nei delitti e libidine nelle dissolutezze, senza sapere quel che dicevo. Non sapevo infatti né avevo imparato che il male non è affatto una sostanza e che la mente nostra non è il bene sommo e immutabile.

25. Come infatti c'è il crimine se quel particolare moto dell'animo che genera l'impulso ad agire è corrotto e s'abbandona alla prepotenza e al furore, e c'è il vizio se quella particolare inclinazione dell'animo che alimenta i piaceri carnali è senza più freno, così gli errori e le false opinioni contaminano la vita se la mente razionale è lei stessa corrotta. Com'era allora in me, che ignoravo che un'altra luce deve illuminarla perché sia partecipe della verità, non essendo essa stessa sostanza di verità, poiché tu darai luce alla mia lucerna, Signore, mio Dio, illuminerai le mie tenebre, e alla tua pienezza tutti noi abbiamo attinto. Sei tu infatti «la vera luce

hominem venientem in hunc mundum, quia in te non est
 35 transmutatio nec momenti obumbratio.

26. Sed ego conabar ad te et repellebar abs te, ut saperem
 mortem, quoniam superbis resistis. Quid autem superbius
 quam ut adsererem mira dementia me id esse naturaliter quod
 tu es? Cum enim ego essem mutabilis et eo mihi manifestum
 40 esset quod utique ideo sapiens esse cupiebam ut ex deteriore
 melior fierem, malebam tamen etiam te opinari mutabilem
 quam me non hoc esse, quod tu es. Itaque repellebar, et resis-
 tebas ventosae cervici meae, et imaginabar formas corporeas
 et caro carnem accusabam et spiritus ambulans nondum
 45 revertebar ad te et ambulando ambulabam in ea quae non
 sunt neque in te neque in me neque in corpore neque mihi
 creabantur a veritate tua, sed a mea vanitate fingeantur ex
 corpore, et dicebam parvulis fidelibus tuis, civibus meis, a
 quibus nesciens exulabam, dicebam illis garrulus et ineptus:
 50 «Cur ergo errat anima, quam fecit Deus?». Et mihi nolebam
 dici: «Cur ergo errat Deus?». Et contendebar magis incom-
 mutabilem tuam substantiam coactam errare quam meam
 mutabilem sponte deviasse et poena errare confitebar.

27. Et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut sep-
 55 tem, cum illa volumina scripsi, volvens apud me corporalia
 figmenta obstrepentia cordis mei auribus, quas intendebar,
 dulcis veritas, in interiorem melodiam tuam, cogitans de pul-
 chro et apto et stare cupiens et audire te et gaudio gaudere
 propter vocem sponsi, et non poteram, quia vocibus erroris
 60 mei rapiebar foras et pondere superbiae meae in ima decide-
 bam. Non enim dabas auditui meo gaudium et laetitiam, aut
 exultabant ossa, quae humiliata non erant.

39. *enim* om. A H M
 V *nondum* cett. codd. Ve
 fortasse annorum A C D H

40. *ideo utique* A C D H

53. *poenam* C H *poene* V, O (p. c.) *pene* B P Z
 58. *et* (4) om. B Z, P (a. c.)

45. *non* S F Sk Pe: *et nondum*
 54.

che illumina ogni uomo che viene in questo mondo», poiché «in te non vi è mutamento né momentaneo oscuramento».

26. Io tendevo a te e ne ero respinto, affinché assaporassi la morte, poiché «resisti ai superbi». E cosa c'era di più superbo del dichiarare con follia inaudita d'esser io per natura ciò che tu sei? < Essendo io mutevole, ciò che del resto m'era perfettamente chiaro dal momento che desideravo esser sapiente per diventare da peggiore migliore, preferivo pensare te mutevole piuttosto che me diverso da ciò che tu sei. Così mi respingevi, e resistevi alla mia cocciuta millanteria, e io immaginavo forme corporee e, carne, accusavo la carne e, «soffio vagante», non tornavo ancora a te, e, vagando, vagavo in mezzo a cose che non sono né in te né in me né nel corpo né mi venivano da un atto della tua verità, ma erano immaginate dalla mia vanità muovendo dal corpo, e dicevo ai tuoi piccoli, tuoi fedeli e miei concittadini, dai quali mi esiliavo senza < saperlo, dicevo loro garrulo e ottuso: «Come può sbagliare l'anima, se è creatura di Dio?». Ma non volevo che mi si rispondesse: «Ma Dio, come può sbagliare?». E preferivo sostenere che la tua sostanza immutabile potesse esser costretta a sbagliare, piuttosto che riconoscere che la mia, mutevole, potesse spontaneamente deviare e, per punizione, sbagliare.

27. Avevo forse ventisei o ventisette anni, quando scrissi quei volumi, rimuginando quelle fantasticherie corporee che m'assordavano le orecchie del cuore, che io invece tendevo, dolce verità, verso la tua melodia interiore, riflettendo sul bello e il conveniente e bruciando dal desiderio di stare al tuo cospetto e ascoltarti e < «gioiosamente gioire della voce dello sposo», e non potevo, poiché le voci del mio errore mi trascinavano fuori e precipitavo nell'abisso sotto il peso della mia superbia. Non «davi», infatti, «al mio udito gioia e letizia», né «esultavano le mie ossa», che non erano state ancora «umiliate».

34. Ep. Iac. 1,17 36. Ps. 42,2; Ev. Matth. 16,28 37. Ep. Iac. 4,6; 1 Ep. Pet. 5,5 44. Ps. 77,39 59. Ev. Io. 3,29 61. Ps. 50,10

- XVI 28. Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias – quarum nomine, cum eas rhetor Carthaginiensis, magister meus, buccis typho crepantibus commemoraret et alii qui docti habebantur, tamquam in nescio quid magnum et divinum suspensus inhiabam – legi eas solus et intellexi? Quas cum contulissem cum eis, qui se dicebant vix eas magistris eruditissimis non loquentibus tantum, sed multa in pulvere depingentibus intellexisse, nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud me ipsum legens cognoveram; et satis aperte mihi videbantur loquentes de substantiis, sicuti est homo, et quae in illis essent, sicuti est figura hominis, qualis sit et statura, quot pedum sit, et cognatio, cuius frater sit, aut ubi sit constitutus aut quando natus, aut stet an sedeatur, aut calciatus vel armatus sit aut aliquid faciat aut patiat aliquid, et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur.
29. Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset? Falsitas enim erat, quam de te cogitabam, non veritas, et figmenta miseriae meae, non firmamenta beatitudinis tuae. Iusseras enim, et ita

XVI 12. *sicut* B F*aut* cett. codd. Ve | *vel: aut* G M13. *esset* S14. *et: aut* S24. *ut: aut* S15. *an* S A G H P Z Sk Pe:25-6. *et tua pulchritudo* om. S

XVI 28. E a cosa m'era servito, all'età di vent'anni, aver letto e capito da solo certi scritti d'Aristotele che mi erano capitati tra mano, le cosiddette dieci *Categorie* – un nome che, al sentirlo, < quando il retore di Cartagine mio maestro e altri che avevano nomea di dotti lo pronunziavano con bocche ricolme di superbia, io restavo a bocca aperta come in adorazione di non so che di grande e divino? Quando poi ne avevo discusso con gente che sosteneva di averle capite a fatica con l'aiuto di maestri ferratissimi, che s'erano serviti non solo di parole ma anche di molte figure tracciate nella polvere, non ne avevo ricavato niente di più di quanto non avessi capito da solo nel leggerle. Mi pareva abbastanza chiaro che l'opera trattava delle sostanze, ad esempio l'uomo, e delle loro proprietà, ad esempio la forma esteriore, la statura, di quanti piedi, e la parentela, di chi sia fratello, o dove risieda e quando sia nato, se stia in piedi o seduto, calzato o armato, faccia o subisca qualcosa, e tutte le innumerevoli proprietà riconoscibili nelle nove categorie che ho testé esemplificato, o nella categoria stessa di sostanza.

29. A cosa m'era servito tutto questo? M'aveva anzi nuociuto, poichè, ritenendo che in queste dieci categorie rientrasse tutto ciò che è, cercavo di capire anche te, Dio mio, meravigliosamente semplice e immutabile, come se fossi soggetto alla tua stessa grandezza e bellezza, quasi che tali proprietà fossero in te come in un qualcosa di soggetto qual è il corpo, mentre tu sei tu stesso la tua grandezza e bellezza, laddove il corpo non è grande e bello in quanto corpo, giacché, anche se fosse meno grande e meno bello, non per questo sarebbe meno corpo. Falsità era dunque ciò che di te pensavo, non verità, farneticazioni della mia miseria, non certezze della tua beatitudine. Avevi infatti ordinato, e così accade-

fiebat in me ut terra spinas et tribulos pareret mihi et cum labore pervenirem ad panem meum.

30. Et quid mihi proderat quod omnes libros artium, quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum servus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui? Et gaudebam in eis et nesciebam unde esset quidquid ibi verum et certum esset. Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea quae inluminantur faciem: unde ipsa facies mea, qua inluminata cernebam, non inluminabatur. Quidquid de arte loquendi et disserendi, quidquid de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris sine magna difficultate nullo hominum tradente intellexi, scis tu, Domine Deus meus, quia et celeritas intellegendi et dispiciendi acumen donum tuum est. Sed non inde sacrificabam tibi. Itaque mihi non ad usum sed ad perniciem magis valebat, quia tam bonam partem substantiae meae satagi habere in potestate et fortitudinem meam non ad te custodiebam, sed profectus sum abs te in longinquam regionem, ut eam dissiparem in meretrices cupiditates. Nam quid mihi proderat bona res non utenti bene? Non enim sentiebam illas artes etiam ab studiosis et ingeniosis difficillime intellegi, nisi cum eis eadem conabar exponere et erat ille excellentissimus in eis, qui me exponentem non tardius sequeretur.

31. Sed quid mihi hoc proderat putanti quod tu, Domine Deus veritas, corpus esses lucidum et immensum et ego frustum de illo corpore? Nimia perversitas! Sed sic eram nec erubesco, Deus meus, confiteri tibi in me misericordias tuas et invocare te, qui non erubui tunc profiteri hominibus blasphemias meas et latrare adversum te. Quid ergo tunc mihi proderat ingenium per illas doctrinas agile et nullo adminiculo

37. et ante *ad ea* om. A C D H O Ve
M (a. c.) *discutiendi* Z *discendi* G
c.) 54. *quid ergo* B P, Z (a. c.)

38. *inluminant* S
48-9. *cupiditatis* B F P

43. *despiciendi* S B, C
51. *easdem* B G, D (a.

va anche a me, che la terra mi partorisce spine e tormenti e con fatica mi guadagnassi il pane.

30. E a cosa m'era servito aver letto da solo e capito tutti i libri che mi fosse riuscito sulle cosiddette arti liberali, servo sciaguratissimo qual ero, a quel tempo, di cattive passioni? Io mi divertivo a leggerli, ma ignoravo l'origine prima del vero e del certo che racchiudevano. Volgevo infatti le spalle alla luce e il viso alle cose illuminate: cosicché il viso col quale vedevo le cose illuminate non era illuminato. Tutto ciò che capii, senza gran difficoltà e senza nessun altro che mi aiutasse, sull'arte di dire e d'argomentare, sulla geometria e sulla musica, tu lo sai, «Signore Dio mio», poiché la prontezza dell'intelletto e l'acutezza del discernimento sono tuo dono. Ma io non te li offrivò in sacrificio. Di fatto tornavano più a mio danno che a mio vantaggio, poiché feci di tutto per tenermi stretta la parte migliore della mia sostanza, ma non «conservavo presso di te la mia forza», bensì «ti lasciai muovendo per una remota regione» per dissiparla in meretricie passioni. A cosa mi serviva, infatti, questo bene, se non sapevo servirmene bene? Giacché non mi rendevo conto che quelle arti faticano a esser capite anche da chi fosse studioso e dotato, se non quando cercavo di spiegarle loro e il più bravo era chi era meno lento a seguire la mia spiegazione.

31. Ma a che mi serviva tutto questo, convinto com'ero che tu, Signore, Dio, Verità, fossi un corpo luminoso e immenso e io una particella di tale corpo? Colossale stravolgimento! Ma così ero, e non arrossisco, mio Dio, di confessarti gli atti della tua misericordia verso di me e di invocarti, io che allora non arrossii di confessare agli uomini le mie bestemmie e di abbaiare contro di te. A che cosa m'era servita un'agile intelligenza per tutte quelle

31. Gen. 3,18-9
Luc. 15,13,30

42. Ps. 68,6
57. Ps. 106,8

44. Ps. 53,8
59. Iudith 11,15

46. Ps. 58,10

47. Ev.

humani magisterii tot nodosissimi libri enodati, cum deformi-
 ter et sacrilega turpitudine in doctrina pietatis errarem? Aut
 quid tantum oberat parvulis tuis longe tardius ingenium, cum
 a te longe non recederent, ut in nido ecclesiae tuae tuti plu-
 65 mescerent et alas caritatis alimento sanae fidei nutrent? O
 Domine Deus noster, in velamento alarum tuarum speremus,
 et protege nos et porta nos. Tu portabis, tu portabis et parvu-
 los et usque ad canos tu portabis, quoniam firmitas nostra
 quando tu es, tunc est firmitas; cum autem nostra est, infir-
 70 mitas est. Vivit apud te semper bonum nostrum, et quia inde
 aversi sumus, perversi sumus. Revertamur iam, Domine, ut
 non evertamur, quia vivit apud te sine ullo defectu bonum
 nostrum, quod tu ipse es, et non timemus ne non sit quo
 redeamus, quia nos inde ruimus; nobis autem absentibus non
 75 ruit domus nostra, aeternitas tua.

61. *nodosissimi* S A 63. *oberit* S 67. *protegis* C D, H V (p.c.) -*ges* A, H V (a. c.) |
tu portabis tu portabis S Sk Pe: *tu portabis* cett. codd. Ve 69. *est* (1) om. V (a. c.) *es*
 G 73. *timemus* S M O Sk Pe Ve: -*bimus* cett. codd.

scienze e tanti intricatissimi libri districati senza l'aiuto d'umano magistero, dal momento che nella dottrina della tua fede erravo con mostruosa, sacrilega infamia? E come avrebbe potuto nuocere < ai tuoi piccoli un'intelligenza anche molto più lenta, dal momento che non si allontanavano da te, per poter mettere le piume al sicuro nel nido della tua Chiesa e nutrire le ali della carità col cibo d'una sana fede? O Signore Dio nostro, speriamo «nella copertura delle tue ali», tu proteggici e portaci. Tu ci porterai, tu ci porterai da piccoli e fin da vecchi ci porterai, poiché la nostra forza, quando è tua, allora è forza; quando è nostra, è debolezza. Vive sempre accanto a te il mio bene, e poiché ci siamo allontanati, siamo diventati cattivi. È tempo che ci volgiamo a te, Signore, per non essere travolti, poiché vive accanto a te indefettibile il bene nostro, che sei tu stesso, e non temiamo di non avere dove tornare, poiché è da lì che siamo precipitati: non crolla in nostra assenza la nostra casa, la tua eternità.

64. Ps. 83,8
73. Ps. 101,28

65. Iob 39,26

66. Ps. 16,8; 35,8; 62,8

67. Is. 46,4

LIBER QUINTUS

I 1. Accipe sacrificium confessionum mearum de manu
linguae meae, quam formasti et excitasti ut confiteatur nomi-
ni tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant: *Domine, quis*
similis tibi? Neque enim docet te quid in se agatur, qui tibi
5 confitetur, quia oculum tuum non excludit cor clausum nec
manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum
voles, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat
a calore tuo. Sed te laudet anima mea ut amet te, et confitea-
tur tibi miserationes tuas ut laudet te. Non cessat nec tacet
10 laudes tuas universa creatura tua nec spiritus omnis per os
conversum ad te nec animalia nec corporalia per os conside-
rantium ea, ut exsurgat in te a lassitudine anima nostra inni-
tens eis quae fecisti, et transiens ad te, qui fecisti haec mira-
biliter: et ibi refectio et vera fortitudo.

II 2. Eant et fugiant a te inquieti iniqui. Et tu vides eos
et distinguis umbras, et ecce pulchra sunt cum eis omnia et
ipsi turpes sunt. Et quid nocuerunt tibi? Aut in quo impe-
rium tuum dehonestaverunt a caelis usque in novissima

I 2. *quam: quoniam* B, P Z (a. c.)

7. *volens* F M

10. *in universa* S, M (a. c.)

13. *adtransiens* S | *qui: quia* HO (a. c.)

II 1. *iniqui* S O Sk Pe Ve: *et iniqui* cett. codd.

3. *turpe* F M

LIBRO QUINTO

I 1. Accetta il sacrificio delle mie confessioni dalla mano della mia lingua, che tu hai creato e incitato a confessare il tuo nome, e guarisci tutte le mie ossa, e dicano: «Signore, chi è simile a te?». Colui che si confessa a te non ti svela nulla di ciò che avviene in lui, poiché il tuo occhio non è fermato da un cuore chiuso né la tua mano respinta dalla durezza degli uomini, ma tu la sciogli a tuo piacimento, o misericordioso o vindice, e «nessuno può sottrarsi alla tua fiamma». Ma ti lodi l'anima mia per amarti, e confessi le tue misericordie per lodarti. L'intera tua creazione non interrompe né tace le tue lodi, come pure ogni spirito con la bocca a te rivolta, come ogni animale o corpo inanimato attraverso la bocca di chi li contempla, affinché risorga in te dalla sua spossatezza l'anima nostra, e appoggiandosi alle tue creature giunga sino a te, che mirabilmente le hai create: solo lì ristoro e vera forza.

II 2. Vadano, fuggano via da te senza pace i malvagi. Tu li vedi e ne distingui le ombre, ed ecco che il tutto resta bello anche con loro, mentre loro sono brutti. E come potevano nuocerti? o intaccare la dignità del tuo impero, giusto e integro dal cielo fino

I 1. Ps. 50,21; Prov. 18,21 2. Ps. 53,8 3. Ps. 6,3; 34,10 7. Ps. 18,7
8. Ps. 118,175; 145,2; 106,8 10. Ps. 150,6 11. Tob. 3,14
13. Ps. 71,18; 135,4
II 1. Ps. 67,2

- 5 iustum et integrum? Quo enim fugerunt, cum fugerent a facie tua? Aut ubi tu non invenis eos? Sed fugerunt, ut non viderent te videntem se atque excaecati in te offenderent – quia non deseris aliquid eorum quae fecisti – in te offenderent iniusti et iuste vexarentur, subtrahentes se lenitati tuae et
 10 offendentem in rectitudinem tuam et cadentes in asperitatem tuam. Videlicet nesciunt quod ubique sis, quem nullus circumscribit locus, et solus es praesens etiam his qui longe fiunt a te. Convertantur ergo et quaerant te, quia non, sicut ipsi deseruerunt creatorem suum, ita tu deseruisti creaturam
 15 tuam. Ipsi convertantur, et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo post vias suas difficiles: et tu facilis terges lacrimas eorum, et magis plorant et gaudent in fletibus, quoniam tu, Domine, non aliquis homo, caro et sanguis, sed tu, Domine,
 20 qui fecisti, reficis et consolaris eos. Et ubi ego eram, quando te quaerebam? Et tu eras ante me, ego autem et a me disceseram nec me inveniebam: quanto minus te!

- III 3. Proloquar in conspectu Dei mei annum illum undetricensimum aetatis meae. Iam venerat Carthaginem quidam manichaeorum episcopus, Faustus nomine, magnus laqueus diaboli, et multi implicabantur in eo per inlecebram suavilo-
 5 quentiae. Quam ego iam tametsi laudabam, discernebam tamen a veritate rerum, quarum discendarum avidus eram, nec quali vasculo sermonis sed quid mihi scientiae comedendum apponeret nominatus apud eos ille Faustus intuebar. Fama enim de illo praelocuta mihi erat, quod esset honesta-
 10 rum omnium doctrinarum peritissimus et apprime disciplinis

8. *offenderunt* A F H9. *et (1): ut* A F H10. *tuam: suam* C D F H V Z, M (a.

c.), A (p. c.)

11-2. *circuminscribit* S *circumscribet* V15. *et quaerant te post con-**vertantur* add. B P Z17. *tergens* A C D H M *extergens* FIII 1. *proloquor* S *palam loquar* M (p. c.)1-2. *undetricensimum* Ve, quod malit

Pe

2. *Carthagine* S6. *discernendarum* S G

agli ultimi confini del creato? Dove infatti avrebbero potuto fuggire, fuggendo «dal tuo cospetto»? o dove tu non sapresti ritrovarli? Eppure son fuggiti, per non vedere te che li vedevi e, incapaci di vedere, finirti addosso – giacché tu non abbandoni nessuna delle tue creature –, finirti addosso ingiusti e giustamente essere puniti: volendo sottrarsi alla tua mitezza, ma inciampando nel tuo rigore e rovinando sulla tua durezza. Non sanno, è chiaro, che tu sei dappertutto, che nessun luogo ti circoscrive, che, solo, sei presente anche a coloro che ti fuggono lontano. Si volgano, dunque, e ti cerchino, giacché, al contrario di loro che hanno abbandonato il < loro creatore, tu non hai abbandonato le tue creature. Siano loro a tornare e a cercarti, ed ecco tu sei nel loro cuore, nel cuore di chi a te si confessa e in te si getta e sul tuo petto piange dopo il suo difficile cammino: e tu, disponibile, asciughi loro le lacrime, ed essi piangono ancor di più e gioiscono piangendo, poiché tu, Signore, non un uomo qualsiasi, carne e sangue, ma tu, Signore, che li hai creati, li ricrei e li consoli. E io dov'ero, quando ti cercavo? Ma tu eri davanti a me, mentre io da me ero partito e non riuscivo a ritrovarmi: ancor meno, a ritrovare te!

III 3. Parlerò al cospetto del mio Dio di quel ventinovesimo anno di mia vita. Da qualche tempo era arrivato a Cartagine un vescovo manicheo, di nome Fausto, gran «laccio del demonio», e < molti vi restavano impigliati a causa della soavità del suo eloquio. Io, è vero, la lodavo, ma sapevo distinguerla dalla verità delle cose che ero avido di imparare e guardavo, più che al recipiente di parole, al contenuto di scienza che m'imbandiva quel Fausto, così famoso presso i suoi. La fama me lo aveva infatti già presentato come espertissimo in tutti i rami del sapere e particolarmente fer-

5. Ps. 138,7 6. Ep. Rom. 11,7-11 8. Sap. 11,25 12. Ps. 72,27 13. Ps. 9,11
17. Sap. 5,7; Apoc. 7,17; 21,4 19. Ev. Matth. 16,17
III 3. 1 Ep. Tim. 3,7

liberalibus eruditus. Et quoniam multa philosophorum legem memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis, et mihi probabiliora ista videbantur, quae dixerunt illi, qui tantum potuerunt
 15 valere ut possent aestimare saeculum, quamquam eius dominum minime invenerint. Quoniam magnus es, Domine, et humilia respicis, excelsa autem a longe cognoscis nec propinquas nisi obtritis corde nec inveniris a superbis, nec si illi curiosa peritia numerent stellas et harenam et dimetiantur
 20 sidereas plagas et vestigent vias astrorum.

4. Mente sua enim quaerunt ista et ingenio, quod tu dedisti eis, et multa invenerunt et praenuntiaverunt ante multos annos defectus luminarium solis et lunae, quo die, qua hora, quanta ex parte futuri essent, et non eos fefellit numerus. Et
 25 ita factum est ut praenuntiaverunt, et scripserunt regulas indagatas, et leguntur hodie atque ex eis praenuntiatur quo anno et quo mense anni et quo die mensis et qua hora diei et quota parte luminis sui defectura sit luna vel sol: et ita fiet ut praenuntiatur. Et mirantur haec homines et stupent qui nesciunt ea, et exultant atque extolluntur qui sciunt, et per
 30 impiam superbiam recedentes et deficientes a lumine tuo tanto ante solis defectum futurum praevident et in praesentia suum non vident – non enim religiose quaerunt unde habeant ingenium, quo ista quaerunt – et invenientes quia tu fecisti eos,
 35 non ipsi se dant tibi se ut serves quod fecisti, et quales se ipsi fecerant occidunt se tibi et trucidant exaltationes suas

16. *invenerunt* F, G V (a. c.)17. *agnoscis* S18. *inveneris* F, V (a. c.) -*nieris*B 25. *ut: et* O | *praenuntiantur* A G H *pronuntiatur* F (vid. l. 29)28. *fiet: fit* FV 35. *se* (1) om. F V Z | *se* (2) om. A H del. C D P

rato nelle arti liberali. E poiché avevo letto molti scritti di filosofi < e li avevo imparati a memoria, ne traevo elementi di confronto con quelle interminabili storielle dei manichei, e mi sembravano più probabili le teorie di coloro che «s'erano mostrati capaci di penetrare la natura delle cose», anche se «non erano affatto riusciti a scoprirne il vero Signore». Poiché tu sei grande, Signore, e volgi lo sguardo a chi sta in basso, mentre chi sta troppo in alto ti limiti a osservarlo da lontano e non ti avvicini se non a «chi è contrito nel cuore». E per i superbi rimani introvabile, quand'anche col loro acume indagatore arrivino a contare le stelle e i granelli di < sabbia, e a misurare le plaghe celesti e a esplorare le vie degli astri.

4. È con la loro mente che intraprendono tali ricerche e col talento che tu hai dato loro, e hanno fatto molte scoperte e preannunziato con anticipo di molti anni le eclissi di sole e di luna, in < che giorno si sarebbero verificate, a che ora, se sarebbero state parziali o totali: i loro calcoli non li hanno ingannati e le loro previsioni si sono avverate. E hanno messo per iscritto le leggi scoperte, e ancor oggi le leggiamo, e in base a esse si sa in anticipo in che anno e in che mese di quell'anno e in che giorno di quel mese e a quale ora di quel giorno ci sarà un'eclissi di luna o di sole, e se sarà parziale o totale: e tutto andrà secondo le previsioni. La gente rimane a bocca aperta, i profani stupiscono, i dotti esultano e insuperbiscono, e per quest'empia superbia, allontanandosi ed eclissandosi dalla tua luce, con tanto anticipo prevedono la futura eclissi di sole e non vedono la propria già in atto – non indagano infatti devotamente donde venga l'intelligenza con cui indagano – e anche se arrivano a capire che sei tu che li hai fatti, non si danno a te per consentirti di conservare ciò che hai fatto, ma, come se si fossero fatti da soli, non si sacrificano a te né a te immolano i loro

sicut volatilia et curiositates suas sicut pisces maris, quibus perambulant secretas semitas abyssi, et luxurias suas sicut pecora campi, ut tu, Deus, ignis edax consumas mortuas curas
 40 eorum recreans eos immortaliter.

5. Sed non noverunt viam, verbum tuum, per quod fecisti ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant; et sapientiae tuae non est numerus. Ipse autem unigenitus factus est
 45 nobis sapientia et iustitia et sanctificatio et numeratus est inter nos et solvit tributum Caesari. Non noverunt hanc viam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum. Non noverunt hanc viam et putant se excelsos esse cum sideribus et lucidos, et ecce ruerunt in terram, et obscuratum est
 50 insipiens cor eorum. Et multa vera de creatura dicunt et veritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inveniunt; aut si inveniunt, cognoscentes Deum non sicut Deum honorant aut gratias agunt et evanescunt in cogitationibus suis et dicunt se esse sapientes sibi tribuendo quae tua
 55 sunt, ac per hoc student perversissima caecitate etiam tibi tribuere quae sua sunt, mendacia scilicet in te conferentes, qui veritas es, et immutantes gloriam incorrupti Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium, et convertunt veritatem tuam in mendacium et colunt et serviunt creaturae potius quam creatori.
 60

6. Multa tamen ab eis ex ipsa creatura vera dicta retinebam, et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestations siderum et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime

39. edax ignis O
 A C D F H M V

47. ad eum: ad te V ad deum M cum B P et cum Z
 57. incorruptibilis S

63. cum om. S

53. et: sed

entusiasmi «come uccelli», o «come pesci del mare» le curiosità con le quali «attraversano i segreti sentieri dell'abisso», o «come bestie del campo» le loro libidini, affinché tu, Dio, fiamma divoratrice, incenerisca le loro morte passioni ricreandoli per l'immortalità.

5. Ma non conoscono la via, la tua parola, con la quale hai fatto ciò che essi calcolano e loro stessi che calcolano e il senso col quale vedono ciò che calcolano e l'intelligenza con cui calcolano: ma «la tua sapienza è incalcolabile». Infatti proprio lui, l'Unigenito, «si è fatto per noi sapienza e giustizia e santificazione» ed è stato annoverato tra noi e ha pagato il tributo a Cesare. Non cono- <
scono la via per discendere da sé a lui e per suo mezzo a lui risalire. Non la conoscono, e si credono eccelsi come le stelle e altrettanto luminosi, ed ecco che precipitano in terra e «si è oscurato il loro cuore insipiente». Dicono molte cose vere sul creato, ma non indagano devotamente sulla verità artefice del creato, e perciò non la trovano o, se la trovano, pur conoscendo Dio, non lo onorano «come Dio» né gli rendono grazie, ma «si dissolvono nelle loro elucubrazioni» e si proclamano sapienti attribuendo a sé ciò che è tuo, e così arrivano, con pervertitissima cecità, persino ad attribuire a te ciò che è loro, addossando menzogne a te che sei la verità e trasformando «la gloria del Dio incorrotto» nell'immagine del «corruttibile uomo e degli uccelli e dei quadrupedi e dei serpenti», e ribaltano «la verità in menzogna» e adorano e servono «la creatura anziché il creatore».

6. Erano tuttavia molte le proposizioni giuste, ricavate dall'osservazione del creato, che imparai da costoro: ne trovavo conferma razionale nei calcoli e nell'ordinato susseguirsi delle stagioni e nella visibile testimonianza delle stelle, e le confrontavo con le asserzioni di Mani, che su ciò ha scritto con dovizia farneticante, <

37. Ps. 8, 8-9

39. Deut. 4,24; Ep. Hebr. 12,29

41. Ev. Io. 14,6; 1,1.3

43. Ps. 146,5

44. 1 Ep. Cor. 1,30

46. Ev. Matth. 22,21

49. Ep. Rom. 1, 21-5

57. Ev. Io. 14,6

- 65 delirans, et non mihi occurrebat ratio nec solistitiorum et
aequinoctiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale
in libris saecularis sapientiae didiceram. Ibi autem credere
iubebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas
non occurrebat et longe diversum erat.

IV 7. Numquid, Domine Deus veritatis, quisquis novit
ista, iam placet tibi? Infelix enim homo qui scit illa omnia, te
autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat;
qui vero et te et illa novit, non propter illa beator, sed prop-
5 ter te solum beatus est, si cognoscens te sicut te glorificet et
gratias agat et non evanescat in cogitationibus suis. Sicut
enim melior est qui novit possidere arborem et de usu eius
tibi gratias agit, quamvis nesciat vel quot cubitis alta sit vel
quanta latitudine diffusa, quam ille qui eam metitur et omnes
10 ramos eius numerat et neque possidet eam neque creatorem
eius novit aut diligit, sic fidelis homo, cuius totus mundus
divitiarum est et quasi nihil habens omnia possidet inhaeren-
do tibi, cui serviunt omnia, quamvis nec saltem septentrio-
num gyros noverit dubitare stultum est quin utique melior sit
15 quam mensor caeli et numerator siderum et pensor elementorum
et neglegens tui, qui omnia in mensura et numero et pon-
dere disposuisti.

V 8. Sed tamen quis quaerebat Manichaeum nescio quem
etiam ista scribere, sine quorum peritia pietas disci poterat?
Dixisti enim homini: *Ecce pietas est sapientia*. Quam ille igno-

65. *solistitiorum* B F G M, C D H P Z (p.c.) *solstitium* V
(a.c.)

66. *defectum* B D H V, A C

IV 5. *sicut te: sic te* V *sicut deum* B P Z
Z 13. *saltem* A B F, H (a.c.) P (p.c.)

7. *est* om. S

11. *diligit: didicit* B P

senza che mi riuscisse di trovare una qualche spiegazione dei solstizi e degli equinozi né delle eclissi degli astri, né alcunché di questo genere che avevo imparato nei libri di scienza profana. Mi si ordinava di «credere», ma ciò non tornava affatto con le spiegazioni fornite dai numeri e dai nostri occhi, anzi era di gran lunga diverso.

IV 7. «Signore Dio di verità», basta forse la conoscenza di tali cose per piacerti? Infelice l'uomo che tutte le conosce, ma non conosce te: felice invece chi conosce te, pur ignorando quelle. Chi poi conosce sia te che quelle, non è più felice a causa di quelle, ma felice a causa di te solo: sempre che, conoscendoti, ti glorifichi per quello che sei e ti renda grazie e non si dissolva nelle sue elucubrazioni. Come infatti chi sa di possedere un albero e ti rende grazie di poterlo usare, pur non sapendo, ad esempio, quanti cubiti sia alto o quanto si espanda in larghezza, è migliore di chi lo misura e < conta tutti i suoi rami e tuttavia non lo possiede né conosce e ama colui che lo ha creato, così un uomo di fede, che possiede tutte le ricchezze del mondo e pur non avendo nulla possiede tutto stringendosi a te, cui tutto è sottomesso, anche se per caso ignora < le orbite dell'Orsa Maggiore sarebbe stolto dubitare che fosse molto migliore di chi sa misurare i cieli e contare gli astri e pesare gli elementi, ma poi trascura te, che hai assegnato a ogni cosa misura, numero e peso.

V 8. Eppure, chi obbligava un Mani qualunque a scrivere anche su argomenti che non occorre affatto conoscere per apprendere la pietà? Dicesti infatti all'uomo: «Ecco, la pietà è la vera sa-

IV 1. Ps. 30,6

5. Ep. Rom. 1,21

11. Prov. 17,6 (LXX)

12. 2 Ep. Cor.

6,10 16. Sap. 11,21

V 3. Iob 28,28 (LXX)

rare posset, etiamsi ista perfecte nosset: ista vero quia non
 5 noverat, impudentissime audens docere, prorsus illam nosse
 non posset. Vanitas est enim mundana ista etiam nota profi-
 teri, pietas autem tibi confiteri. Unde ille devius ad hoc ista
 multum locutus est, ut convictus ab eis qui ista vere didicis-
 sent, quis esset eius sensus in ceteris, quae abditiora sunt,
 10 manifeste cognosceretur. Non enim parvi se aestimari voluit,
 sed Spiritum sanctum, consolatorem et ditatorem fidelium
 tuorum, auctoritate plenaria personaliter in se esse persuade-
 re conatus est. Itaque cum de caelo ac stellis et de solis ac
 lunae motibus falsa dixisse deprehenderetur, quamvis ad doc-
 15 trinam religionis ista non pertineant, tamen ausus eius sacrile-
 gos fuisse satis emeretur, cum ea non solum ignorata sed
 etiam falsa tam vesana superbiae vanitate diceret, ut ea tam-
 quam divinae personae tribuere sibi niteretur.

9. Cum enim audio christianum aliquem fratrem illum aut
 20 illum ista nescientem et aliud pro alio sentientem, patienter
 intueor opinantem hominem nec illi obesse video, cum de te,
 Domine creator omnium, non credat indigna, si forte situs et
 habitus creaturae corporalis ignoret. Obest autem, si hoc ad
 ipsam doctrinae pietatis formam pertinere arbitretur et perti-
 25 naciùs affirmare audeat quod ignorat. Sed etiam talis infirmi-
 tas in fidei cunabulis a caritate matre sustinetur, donec assur-
 gat novus homo in virum perfectum et circumferri non possit
 omni vento doctrinae. In illo autem, qui doctor, qui auctor,
 qui dux et princeps eorum, quibus illa suaderet, ita fieri ausus
 30 est ut qui eum sequerentur non quemlibet hominem, sed Spi-

V 4. *etiamsi: quamvis* B, Z (p.c.) *tamquam si* P *quam si* Z (a. c.) 5. *illa* B F G M
 P 7. *pietas... confiteri* om. S 10. *aestimare* M, H (a. c.) *extimari* V *existimari* B
 P Z 14. *comprehenderetur* S 15-6. *sacrilegos: -go spiritu* B Z *-gus spiritu*
 P 17. *falsa tam: falsatam* O (a. c.) *-ta* B F P Z, O (p. c.) | *vesania* S D 24. *ipsum*
 S 29. *suadere* C *-eri* B P

pienza». Egli avrebbe potuto ignorare questa pur conoscendo quelli alla perfezione: ma siccome non conosceva neppure quelli, pur osando, con tanta impudenza, insegnarli, a più buona ragione non poteva conoscere questa. Vanità è ostentare questa saggezza mondana anche quando la si possiede, pietà è proclamarla cosa tua. Deviando da tale principio, costui molto ha discettato su quegli argomenti, affinché, smascherato da coloro che li conoscevano davvero, fosse chiara a tutti la sua competenza nelle altre, ben più profonde questioni. Non volle infatti esser tenuto in poco conto, ma cercò persino di far credere che lo Spirito Santo, consolazione < e arricchimento di chi ha fede in te, risiedesse in lui di persona nella pienezza della propria autorità. Sorpreso però a dir cose non vere sul cielo e le stelle e sui movimenti del sole e della luna, benché non siano argomenti che riguardino la dottrina della pietà, dovrebbe venir fuori con sufficiente chiarezza che il suo è stato un tentativo sacrilego, dal momento che diceva cose non solo che non conosceva, ma addirittura false, con vanità e superbia a tal punto deliranti da cercare di attribuirsele come a persona divina.

9. Quando infatti sento questo o quel fratello cristiano che ignora quei problemi e prende una cosa per l'altra, guardo con indulgenza alle sue opinioni e penso che non gli debba nuocere il non sapere, ad esempio, posizione e natura delle cose materiali, purché non abbia convinzioni sbagliate su di te, Signore, «creatore di tutte le cose». Ma gli nuoce senz'altro se pensa che tale scienza abbia a che fare con la dottrina della fede e ha la sfrontatezza di affermare ciò che non sa. Ma anche tale debolezza è sorretta sin dalla culla della fede da madre Carità, fino a che l'uomo nuovo non divenga «uomo perfetto» e non si lasci più trasportare qua e là «da ogni vento di dottrina». Riguardo comunque a quel tale, dottore, consigliere, guida e capo di quelli ch'era riuscito a persuadere, e che ebbe il coraggio di far credere ai suoi seguaci che

ritum tuum sanctum se sequi arbitrantur, quis tantam
 dementiam, sicubi falsa dixisse convinceretur, non detestan-
 dam longeque abiciendam esse iudicaret? Sed tamen nondum
 liquido compereram utrum etiam secundum eius verba vicissi-
 tudines longiorum et breviorum dierum atque noctium et
 35 ipsius noctis et diei et deliquia luminum et si quid eius modi
 in aliis libris legeram, posset exponi, ut, si forte posset, incer-
 tum quidem mihi fieret utrum ita se res haberet an ita, sed ad
 fidem meam illius auctoritatem propter creditam sanctitatem
 40 praeponerem.

VI 10. Et per annos ferme ipsos novem, quibus eos animo
 vagabundus audiui, nimis extento desiderio venturum expec-
 tabam istum Faustum. Ceteri enim eorum in quos forte incur-
 rissem, qui talium rerum quaestionibus a me obiectis deficie-
 5 bant, illum mihi promittebant, cuius adventu conlatoque con-
 loquio facillime mihi haec et si qua forte maiora quaererem
 enodatissime expedirentur. Ergo ubi venit, expertus sum
 hominem gratum et iucundum verbis et ea ipsa, quae illi
 solent dicere, multo suavius garrientem. Sed quid ad meam
 10 sitim pretiosorum poculorum decentissimus ministrator? Iam
 rebus talibus satiatae erant aures meae, nec ideo mihi meliora
 videbantur, quia melius dicebantur, nec ideo vera, quia diser-
 ta, nec ideo sapiens anima, quia vultus congruus et decorum
 eloquium. Illi autem, qui eum mihi promittebant, non boni
 15 rerum existimatores erant, et ideo illis videbatur prudens et
 sapiens, quia delectabat eos loquens. Sensi autem aliud genus
 hominum etiam veritatem habere suspectam et ei nolle
 adquiescere, si compto atque uberi sermone promeretur. Me
 autem iam docueras, Deus meus, miris et occultis modis, et

32. *dixisset* S33. *ea post nondum add.* C D M38. *quidem* om. SVI 10. *pretiosorum* C D F O Ve (recte?): *inpretiosorum* V12. *vero* S19. *docue-**ras* A C D F G H, V (p. c.): *-rat* cett. codd. Sk Pe Ve

seguivano non un uomo qualsiasi, ma il tuo stesso Spirito Santo: una follia così grande, una volta provata la sua malafede, chi non l'avrebbe giudicata meritevole di disprezzo e totale ripulsa? Io tuttavia non avevo ancora capito con chiarezza se in base alle sue parole fosse possibile o meno spiegare l'alternarsi di giorni e notti più lunghi e più brevi e l'alternarsi stesso della notte e del giorno e le eclissi degli astri e quant'altro avevo letto sull'argomento nei libri; se lo era, mi sarebbe rimasto il dubbio se le cose stessero effettivamente in quel modo o in un altro, ma a beneficio della mia fede avrei finito per anteporre la sua autorità a causa dell'aura di santità che lo circondava.

VI 10. E per quei nove anni all'incirca in cui il mio intelletto vagabondo restò alla loro scuola attesi l'arrivo di questo Fausto < con esagerata impazienza. Gli altri della sua setta, infatti, quando mi capitava d'incontrarne, posti di fronte alle mie obiezioni sull'argomento, si tiravano indietro e mi facevano il suo nome: arrivato lui, al primo colloquio m'avrebbe risolto con la massima facilità queste e altre ancor più complicate questioni che mi fosse piaciuto proporgli. Così, quando arrivò, lo trovai uomo gradevole, ottimo parlatore, che cinguettava le stesse cose che dicevano gli altri in modo ben più fascinoso. Ma cosa poteva fare alla mia sete quell'elegantissimo mescitore di coppe raffinate? Le mie orecchie erano ormai sazie di quei discorsi, né mi sembravano migliori perché detti meglio, né veri perché più eloquenti, e nemmeno sapiente il suo spirito perché il suo volto era espressivo e il suo parlare elegante. Quelli che me l'avevano vantato non erano certo buoni giudici: a loro sembrava avveduto e saggio perché si divertivano ad ascoltarlo. Ho conosciuto anche altri generi di persone disposte < persino a diffidare della verità e a non prestarle fede, se viene esibita con lingua adorna e rigogliosa. Quanto a me, tu, mio Dio, per vie nascoste e meravigliose già m'avevi ammaestrato: credo che

- 20 propterea credo quod tu me docueris, quoniam verum est,
nec quisquam praeter te alius doctor est veri, ubicumque et
undecumque claruerit. Iam ergo abs te didiceram nec eo
debere videri aliquid verum dici, quia eloquenter dicitur, nec
eo falsum, quia incomposite sonant signa labiorum; rursus
25 nec ideo verum, quia impolite enuntiatur, nec ideo falsum,
quia splendidus sermo est, sed perinde esse sapientiam et
stultitiam, sicut sunt cibi utiles et inutiles, verbis autem orna-
tis et inornatis sicut vasis urbanis et rusticanis utrosque cibos
posse ministrari.
- 30 11. Igitur aviditas mea, qua illum tanto tempore expecta-
veram hominem, delectabatur quidem motu affectuque dispu-
tantis et verbis congruentibus atque ad vestiendas sententias
facile occurrentibus. Delectabar autem et cum multis vel
etiam prae multis laudabam ac ferebam; sed moleste habebam
35 quod in coetu audientium non sinerer ingerere illi et partiri
cum eo curas quaestionum mearum conferendo familiariter et
accipiendo ac reddendo sermonem. Quod ubi potui et aures
eius cum familiaribus meis eoque tempore occupare coepi,
quo non dedecet alternis disserere, et protuli quaedam quae
40 me movebant, expertus sum prius hominem expertem libera-
lium disciplinarum nisi grammaticae atque eius ipsius usitato
modo. Et quia legerat aliquas Tullianas orationes et paucissi-
mos Senecae libros et nonnulla poetarum et suae sectae si qua
volumina latine atque in composite conscripta erant, et quia
45 aderat cotidiana sermocinandi exercitatio, inde suppetebat
eloquium, quod fiebat acceptius magisque seductorium mode-
ramine ingenii et quodam lepore naturali. Itane est, ut recolo,
Domine Deus meus, arbiter conscientiae meae? Coram te cor

23. *videre* F V25. *nuntiatur* C D *enuntiantur* V34. *efferebam* G, M (p.c.) 37. *et: ad* B F39. *quo: quod* A C, D (a. c.) *que* F | *doceret* V *deiceret* B P*didicret* F *didicerat* (ex -ret) M

così fosse, perché l'insegnamento era vero, né v'è altro maestro di verità all'infuori di te, dovunque e da qualunque parte essa rifulga. Da te, dunque, già avevo imparato che non bisognava credere che una certa cosa fosse vera solo perché detta con eloquenza, né falsa perché i suoni delle labbra non riuscivano armoniosi; né, viceversa, che una cosa fosse vera perché detta senza stile, o che fosse falsa perché lo stile era brillante: ma che sapienza e stoltezza erano come i cibi, utili e inutili, e potevano esser servite con parole adorne o disadorne, così come i due tipi di cibo in vasellame cittadino o rustico. <

11. Così, l'ansia con cui per tanto tempo avevo atteso quell'uomo fu certo appagata dalla vivacità e passione con cui declamava, dalla perfetta scelta delle parole, dalla facilità con cui gli venivano a rivestire i pensieri. Anzi mi divertivo, e come e più degli altri lo lodavo ed esaltavo. Ma mi indispettiva, in quella calca di uditori, di non potergli sottoporre e comunicare le questioni che più mi stavano a cuore in una di quelle discussioni familiari in cui un po' si ascolta e un po' si risponde. Quando se ne presentò l'occasione e riuscii coi miei amici a catturare la sua attenzione in un momento adatto a un confronto serrato, e gli esposi certi dubbi che mi tormentavano, d'un tratto mi resi conto che quello ignorava completamente le scienze liberali, a eccezione della grammatica, che pure conosceva in modo molto superficiale. Aveva letto qualche orazione di Cicerone, pochissimi libri di Seneca, qualche volume di poesia e quei pochi della sua setta che fossero scritti in buon latino, e aveva modo di esercitare quotidianamente la parola: ecco da cosa traeva alimento la sua eloquenza, resa vieppiù gradevole e seducente dal buon uso dell'ingegno e da una spontanea arguzia. È così come ricordo, Signore Dio mio, arbitro della mia coscienza? Il mio cuore e il mio ricordo sono davanti a te che allo- <

meum et recordatio mea, qui mecum tunc agebas abdito
 50 secreto providentiae tuae et inhonestos errores meos iam con-
 vertebas ante faciem meam, ut viderem et odissem.

VII 12. Nam posteaquam ille mihi imperitus earum
 artium, quibus eum excellere putaveram, satis apparuit, des-
 perare coepi posse mihi eum illa, quae me movebant, aperire
 atque dissolvere; quorum quidem ignarus posset veritatem
 5 tenere pietatis, sed si manichaeus non esset. Libri quippe
 eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et sideribus et
 sole et luna: quae mihi eum, quod utique cupiebam, conlatis
 numerorum rationibus, quas alibi ego legeram, utrum potius
 ita essent, ut Manichaei libris continebantur, an certe vel par
 10 etiam inde ratio redderetur, subtiliter explicare posse iam
 non arbitrabar. Quae tamen ubi considerata et discutienda
 protuli, modeste sane ille nec ausus est subire ipsam sarcina-
 nam. Noverat enim se ista non nosse nec eum puduit confite-
 ri. Non erat de talibus, quales multos loquaces passus eram,
 15 conantes ea me docere et dicentes nihil. Iste vero cor habebat,
 etsi non rectum ad te, nec tamen nimis incautum ad se
 ipsum. Non usquequaque imperitus erat imperitiae suae et
 noluit se temere disputando in ea coartare, unde nec exitus ei
 ullus nec facilis esset reductus: etiam hinc mihi amplius placuit.
 20 Pulchrior est enim temperantia confitentis animi quam illa,
 quae nosse cupiebam. Et eum in omnibus difficilioribus et
 subtilioribus quaestionibus talem inveniebam.

13. Refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras, magisque desperans de ceteris eorum doctori-

49. *mecum* S (cf. VII 40, VIII 1): *me* cett. codd. Sk Pe Ve probante Isnenghi 378

VII 6. *et de sideribus* S

8. *quos* ABCDFHPVZ

9. *continebatur* S

15.

ea me docere: eam edocere O B *eam edocerem* V (a. c.) *omnia dicere* Z (p. c.) *ea me docentes*
 corr. -re F *eam docere* corr. *eam me d.* M

16. *nimis incautum: minus inc.* V P *minus*

cautum B, Z (a. c.)

18. *coartari* P, Z (a. c.)

20. *pulchrior: pudor* S

23.

quo B M P Z, D (p. c.)

ra mi guidavi per i nascosti sentieri della tua provvidenza e che «mi rigiravi» i miei turpi errori «davanti agli occhi», affinché li vedessi e li odiassi.

VII 12. Dopo che mi fu sufficientemente chiaro ch'era del tutto inesperto nelle arti in cui credevo eccellesse, cominciai a disperare ch'egli riuscisse a spiegarmi e sciogliermi quei nodi che mi tormentavano: è vero che avrebbe potuto benissimo ignorarli e possedere egualmente la vera pietà, ma solo se non fosse stato manicheo. I loro libri son di fatto pieni di interminabili storielle sul cielo e le stelle, il sole e la luna: avrei tanto voluto che lui me le spiegasse con precisione, per fare il confronto coi calcoli che avevo letto altrove, e capire se l'interpretazione fornita dai libri di Mani fosse migliore o almeno altrettanto convincente: ma ormai non ci contavo più. Quando però gli sottoposi i miei problemi per analizzarli e discuterli, quello, con vera modestia, non osò neppure caricarsi d'una tal soma. Sapeva bene di non sapere e non si vergognò di riconoscerlo. Non era proprio di quella razza di parlatori, tante volte sperimentati, che cercavano d'indottrinarsi e non dicevano nulla. Questo, almeno, «aveva un cuore», sia pur «non retto» verso di te, ma tutt'altro che incauto verso sé stesso. Non del tutto ignorante della propria ignoranza, evitò di avventurarsi in una disputa che lo avrebbe costretto in una posizione da cui non avrebbe più saputo uscire né facilmente tornare indietro: per questo, mi piacque anche di più. La modestia di un'anima che si confessava è più bella della scienza che ardevo conoscere. E tale egli mi si rivelava in tutte le questioni più difficili e sottili.

13. Così, l'interesse che avevo riposto nelle dottrine manichee andò in pezzi. E disperando viepiù degli altri loro dottori, dopo <

51. Ps. 49,21

VII 15. Ps. 77,37; Act. Ap. 8,21

- 25 bus, quando in multis, quae me movebant, ita ille nominatus apparuit, coepi cum eo pro studio eius agere vitam, quo ipse flagrabat in eas litteras quas tunc iam rhetor Carthaginis adulescentes docebam, et legere cum eo sive quae ille audita desideraret sive quae ipse tali ingenio apta existimarem. Ceterum
 30 conatus omnis meus, quo proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit, non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quidquam non inveniens eo quo iam quoquo modo inrueram, contentus interim esse decreveram, nisi aliquid forte, quod magis eligendum esset, eluceret. Ita
 35 ille Faustus, qui multis laqueus mortis extitit, meum quo cap-tus eram relaxare iam coeperat nec volens nec sciens. Manus enim tuae, Deus meus, in abdito providentiae tuae non dese-rebant animam meam, et de sanguine cordis matris meae per lacrimas eius diebus et noctibus pro me sacrificabatur tibi, et
 40 egisti mecum miris modis. Tu illud egisti, Deus meus. Nam a Domino gressus hominis diriguntur, et viam eius volet. Aut quae procuratio salutis praeter manum tuam reficientem quae fecisti?

VIII 14. Egisti ergo mecum ut mihi persuaderetur Romam pergere et potius ibi docere quod docebam Carthagini. Et hoc unde mihi persuasum est, non praeteribo confiteri tibi, quoniam et in his altissimi tui recessus et praesentissima
 5 in nos misericordia tua cogitanda et praedicanda est. Non ideo Romam pergere volui, quod maiores quaestus maiorque mihi dignitas ab amicis, qui hoc suadebant, promittebatur – quamquam et ista ducebant animum tunc meum – sed illa

26. illius S 28-9. sive quae... desideraret om. S. 30. qui S 32. quod A C
 D H M V 34. et eluceret P (a. c.) et luceret S, C D (a. c.) 38. de om.
 S 39. et (1): ac A B F H O P V Z 40. et occultis ante modis add. B F G V
 Z 41. diriguntur B P Z
 VIII 2. docebam: -rem B P V Z | Carthagine A M, D (a. c.) -nem H V (a. c.) 7. promittebantur O

che il più famoso aveva dato tal prova di sé su tante questioni che mi tormentavano, presi a frequentarlo assiduamente a motivo dell'entusiastico interesse che quello dimostrava per la letteratura che allora insegnavo a Cartagine ai giovinetti in qualità di retore, < e a leggere con lui sia quello che desiderava conoscere per sentito dire, sia quello che a mia volta giudicavo adatto alle sue attitudini. Per il resto, ogni mio sforzo di progredire in quella setta, come < l'ebbi conosciuto, cessò di colpo, sebbene non al punto da staccarmi completamente da loro: non trovando di meglio, avevo deciso di rassegnarmi per il momento alla situazione in cui, come che sia, m'ero cacciato, fin tanto che non mi fosse apparsa una luce più attraente. Così, questo Fausto, che per tanti era stato «laccio di morte», senza volerlo né saperlo aveva cominciato a sciogliere quello in cui io ero rimasto preso. Le tue mani, infatti, Dio mio, nel segreto della tua provvidenza non abbandonavano la mia anima, e dal sangue del cuore di mia madre, attraverso le sue lacrime, a te, Dio mio, notte e giorno si compivano sacrifici in mio favore, e tu mirabilmente hai agito su di me. Fosti tu ad agire così, mio Dio. Poiché «dal Signore son guidati i passi dell'uomo, e sarà lui a scegliere la sua via». Chi può salvarci, se non la tua mano che ricrea ciò che hai creato?

VIII 14. Hai agito dunque su di me, affinché mi convincessi ad andare a Roma e a insegnare lì ciò che insegnavo a Cartagine. E ciò che mi convinse non tralascerò di confessartelo, poiché anche qui la profondità del tuo segreto e l'ininterrotta tua misericordia verso di noi meritano di essere meditate ed esaltate. Non volli partire per Roma in vista dei maggiori guadagni e della maggior fama che gli amici per convincermi mi prospettavano – sebbene < anche questo contasse allora a spronare il mio animo –, ma il princi-

erat causa maxima et paene sola, quod audiebam quietius ibi
10 studere adulescentes et ordinatiore disciplinae coercitione
sedari, ne in eius scholam, quo magistro non utuntur, passim
et proterve inruant, nec eos admitti omnino, nisi ille permise-
rit. Contra apud Carthaginem foeda est et intemperans licen-
tia scholasticorum: inrumpunt impudenter et prope furiosa
15 fronte perturbant ordinem, quem quisque discipulis ad profi-
ciendum instituerit. Multa iniuriosa faciunt mira hebetudine
et punienda legibus, nisi consuetudo patrona sit, hoc misero-
res eos ostendens, quo iam quasi liceat faciunt quod per tuam
aeternam legem numquam licebit, et impune se facere arbi-
20 trantur, cum ipsa faciendi caecitate puniantur et incompara-
biliter patiantur peiora, quam faciunt. Ergo quos mores cum
studerem meos esse nolui, eos cum docerem cogebar perpeti
alienos, et ideo placebat ire, ubi talia non fieri omnes qui
noverant indicabant. Verum autem tu, spes mea et portio
25 mea in terra viventium, ad mutandum terrarum locum pro
salute animae meae et Carthagini stimulos, quibus inde avel-
lerer, admovebas et Romae inlecebras, quibus attraherer, pro-
ponebas mihi per homines, qui diligunt vitam mortuam, hinc
insana facientes, inde vana pollicentes, et ad corrigendos
30 gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perversitate.
Nam et qui perturbabant otium meum, foeda rabie caeci
erant, et qui invitabant ad aliud, terram sapiebant: ego
autem, qui detestabar hic veram miseriam, illic falsam felici-
tatem appetebam.

pale e pressoché unico motivo fu che avevo sentito dire che lì i <
giovani studiavano più tranquillamente, tenuti a freno da una di-
sciplina più rigorosa: si guardavano bene dal far irruzione, disordi-
nati e sfrontati, nella scuola di un maestro diverso dal loro, non
venivano anzi nemmeno fatti entrare senza il suo permesso. A
Cartagine, al contrario, la licenza degli studenti è vergognosa, in-
controllata: scorazzano dappertutto senza ritegno e con volti di
Furie scompigliano l'ordine che ci si è sforzati di imporre a van-
taggio dei ragazzi. Commettono un'infinità di soprusi con stupe-
facente ottusità, che sarebbe da perseguire legalmente, se non
contasse sul patrocinio della consuetudine, la quale proprio in
questo li rivela ancor più meschini, che compiano cioè, quasi fosse
lecito, ciò che dalla tua eterna legge non sarà mai consentito, e ri-
tengano di farlo impunemente, mentre è già questa stessa cecità <
nell'agire a punirli e finiscano per pagare pene incomparabilmente
superiori alle colpe. Così, io che da studente non avevo mai voluto
avere questo genere di comportamento, da insegnante ero costret-
to a subirlo da parte di altri, e perciò aspiravo ad andare in un luo-
go in cui tutti quelli che lo conoscevano mi assicuravano che cose
così non succedevano. Ma in verità eri tu, «mia speranza e mia
eredità nella terra dei viventi», che, per spingermi a cambiar resi-
denza per la salvezza della mia anima, mi tormentavi a Cartagine
per strapparmi di là e mi adescavi con seduzioni romane, per atti-
rarmi, a opera di uomini invaghiti d'una vita morta, che ora face- <
vano follie, ora promettevano beni illusori, e tu nascostamente ti
servivi, «per correggere i miei passi», della perversità loro e mia. <
Quelli infatti che turbavano la mia tranquillità erano accecati
d'immonda rabbia, mentre quelli che mi esortavano ad altro ave-
vano il gusto della terra, e io che qui detestavo una vera miseria, lì
cercavo una falsa felicità.

- 35 15. Sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, Deus,
nec indicabas mihi nec matri, quae me profectum atrociter
planxit et usque ad mare secuta est. Sed fefelli eam violenter
me tenentem, ut aut revocaret aut mecum pergeret, et finxi
40 me amicum nolle deserere, donec vento facto navigaret. Et
mentitus sum matri, et illi matri, et evasi, quia et hoc dimisisti
mihi misericorditer servans me ab aquis maris plenum execrandis
sordibus usque ad aquam gratiae tuae, qua me abluto siccarentur
flumina maternorum oculorum, quibus pro me cotidie tibi rigabat terram
sub vultu suo. Et tamen recusanti
45 sine me redire vix persuasi, ut in loco, qui proximus nostrae
navi erat, memoria beati Cypriani, maneret ea nocte. Sed ea
nocte clanculo ego profectus sum, illa autem non: mansit
orando et flendo. Et quid a te petebat, Deus meus, tantis
lacrimis, nisi ut navigare me non sineres? Sed tu alte consu-
50 lens et exaudiens cardinem desiderii eius non curasti quod
tunc petebat, ut me faceres quod semper petebat. Flavit ventus
et implevit vela nostra et litus subtraxit aspectibus nostris,
in quo mane illa insaniebat dolore et querellis et gemitu implebat
aures tuas contemnentes ista, cum et me cupiditatibus meis
55 raperes ad finiendas ipsas cupiditates et illius carnale desiderium
iusto dolorum flagello vapularet. Amabat enim secum praesentiam
meam more matrum, sed multis multo amplius, et nesciebat quid tu
illi gaudiorum factururus esses de absentia mea. Nesciebat, ideo flebat
et eiulabat
60 atque illis cruciatibus arguebatur in ea reliquiarium Evae,
cum gemitu quaerens quod cum gemitu pepererat. Et tamen
post accusationem fallaciarum et crudelitatis meae conversa

38-9. et finxi... navigaret om. S 39. navigarem B P Z 40. et ante hoc om. C D,
O (a. c.) Ve 41-2. execrandum S 44. tibi cotidie G V tibi om. B F 46. sed
in ea B P Z 47. non om. B F del. C D M O Z, quod malit Pe | remansit B F 49.
tu om. S 51. ut me... petebat om. S add. in marg. A 54. contemnentes B P
Z 55. meis om. S 60. reliquiarum B M P Z, F G (a. c.) M (p. c.) 61.
peperat S, M P (a. c.) peperit M (p. c.)

15. Per qual ragione me ne partissi da qui e andassi là, tu lo sapevi, Dio, ma non lo svelasti né a me né a mia madre, che alla mia partenza pianse davvero atrocemente e mi venne dietro fino al mare. Mentre mi s'aggrappava con tutte le sue forze, o per trattenermi o per venire via con me, io l'ingannai e finsi di non voler lasciar solo un amico che attendeva che si levasse il vento per imbarcarsi. Mentii a mia madre – e quale madre! – e me ne liberai. Ma tu anche questo misericordiosamente hai perdonato, guidandomi indenne, col mio carico di ripugnanti sozzure, dall'acqua del mare all'acqua della tua grazia, al cui tocco, quando ne fossi stato purificato, si sarebbero essiccati i fiumi degli occhi materni, coi quali per me ogni giorno irrigava la terra sotto il suo volto. Eppure si rifiutava di tornare senza di me: faticai a convincerla a trascorrere la notte in una cappella dedicata a san Cipriano, che si trovava in prossimità della nostra nave. Poi però, quella stessa notte, io partii di nascosto, lei no: rimase a piangere e pregare. E cosa ti chiedeva, mio Dio, con tante lacrime, se non che mi impedissi di navigare? Ma tu, con profonda decisione ed esaudendo la vera sostanza del suo desiderio, non ti curasti di ciò che allora ti chiedeva per rendermi quale sempre chiedeva. Si levò il vento e gonfiò le nostre vele e sottrasse alla nostra vista la riva su cui lei, il mattino seguente, impazzì di dolore e riempì le tue orecchie di gemiti, mentre tu, insensibile, mi trascinavi col laccio delle mie passioni per poter distruggere tali passioni e per punire quel suo desiderio troppo carnale col giusto scudiscio della sofferenza. Lei amava infatti avermi vicino come fanno le madri, ma molto più intensamente della maggior parte di loro, e non sapeva quali gioie le avresti procurato dalla mia assenza. Non lo sapeva, e perciò piangeva e urlava e quei tormenti denunciavano in lei l'eredità di Eva, cercando tra i gemiti ciò che tra i gemiti aveva partorito. E infine, dopo aver male-

rursus ad deprecandum te pro me abiit ad solita, et ego Romam.

- IX 16. Et ecce excipior ibi flagello aegritudinis corporalis et ibam iam ad inferos portans omnia mala, quae commiseram et in te et in me et in alios, multa et gravia super originalis peccati vinculum, quo omnes in Adam morimur. Non enim
 5 quidquam eorum mihi donaveras in Christo, nec solverat ille in cruce sua inimicitias, quas tecum contraxeram peccatis meis. Quomodo enim eas solveret in cruce phantasmatis, quod de illo credideram? Quam ergo falsa mihi videbatur mors carnis eius, tam vera erat animae meae, et quam vera
 10 erat mors carnis eius, tam falsa vita animae meae, quae id non credebat. Et ingravescentibus febribus iam ibam et peribam. Quo enim irem, si hinc tunc abirem, nisi in ignem atque tormenta digna factis meis in veritate ordinis tui? Et hoc illa nesciebat et tamen pro me orabat absens. Tu autem ubique
 15 praesens ubi erat exaudiebas eam et ubi eram miserebaris mei, ut recuperarem salutem corporis adhuc insanus corde sacrilego. Neque enim desiderabam in illo tanto periculo baptismum tuum et melior eram puer, quo illum de materna pietate flagitavi, sicut iam recordatus atque confessus sum.
 20 Sed in dedecus meum creveram et consilia medicinae tuae demens inridebam, qui non me sivisti talem bis mori. Quo vulnere si feriretur cor matris, numquam sanaretur. Non enim satis eloquor quid erga me habebat animi et quanto

63. *rumsum* S

IX 9-10. *tam vera... carnis eius* om. S 11-2. *et peribam* om. S 12. *si: nisi*
 S 15. *miserabaris* S 16. *mei: me* D *mibi* G M | *reciperem* C D V | *corporis mei* B
 P Z 18. *quo: quum* C *quod* B P Z 23. *eloquar* C *eloqui* D *loquor* V *eloquor*um
 F | *quantum* B P Z *tanto* V

detto il mio inganno e la mia crudeltà, rimessasi a pregare te per me, tornò alla sua vita consueta, e io venni a Roma.

IX 16. Ed ecco che vi fui accolto dal flagello di una malattia corporale e già m'avviavo «verso l'inferno» portandomi dietro tutti i peccati, molti e gravi, che avevo commesso contro di te, contro me e contro gli altri, ad appesantire la catena del peccato originale, per il quale tutti «moriamo in Adamo». Non me ne avevi perdonato ancora nemmeno uno in Cristo, né Cristo aveva sciolto sulla sua croce le inimicizie che avevo contratto con te a causa dei miei peccati. Ma come poteva scioglierle sulla croce con < quello che per me non era che un fantasma? Quanto falsa mi appariva la morte della sua carne, altrettanto vera era quella della mia anima, e quanto vera era la morte della sua carne, altrettanto falsa la vita della mia anima, che non ci credeva. E con l'aggravarsi della febbre ormai me ne andavo, ed ero perduto. Dove potevo andare, infatti, se me ne andavo in quel momento, se non «nel fuoco» e tra torture degne delle mie azioni secondo la verità della tua legge? < E mia madre non ne sapeva nulla, non era presente, eppure < pregava per me. Ma tu, presente in ogni luogo, dovunque fosse la ascoltavi e dov'ero io avevi pietà di me, al punto che recuperai la salute del corpo, pur restando malato il mio cuore sacrilego. Giacché, nonostante la gravità del pericolo, non desideravo affatto il < tuo battesimo, ed ero stato ben migliore da fanciullo, quando l'avevo insistentemente sollecitato dall'amore materno, come già ho ricordato e confessato. Ma ero per mia onta cresciuto e, folle, deridevo le prescrizioni della tua medicina, e tu non hai voluto che morissi due volte. Se il cuore di mia madre fosse stato ferito d'un tal colpo, non sarebbe più guarito. Non riesco infatti a dire pienamente quant'era l'affetto che aveva per me e con quanta maggior

maiore sollicitudine me parturiebat spiritu, quam carne pepererat.

17. Non itaque video quomodo sanaretur, si mea talis illa mors transverberasset viscera dilectionis eius. Et ubi essent tantae preces et tam crebrae sine intermissione? Nusquam nisi ad te. An vero tu, Deus misericordiarum, sperneres cor
 30 contritum et humiliatum viduae castae ac sobriae, frequentantis eleemosynas, obsequentis atque servientis sanctis tuis, nullum diem praetermittentis oblationem ad altare tuum, bis die, mane et vespere, ad ecclesiam tuam sine ulla intermissione venientis, non ad vanas fabulas et aniles loquacitates, sed
 35 ut te audiret in tuis sermonibus et tu illam in suis orationibus? Huiusne tu lacrimas, quibus non a te aurum et argentum petebat nec aliquod nobile aut volubile bonum, sed salutem animae filii sui, tu, cuius munere talis erat, contemneres et repelleres ab auxilio tuo? Nequaquam, Domine, immo vero
 40 aderas et exaudiebas et faciebas ordine, quo praedestinaveras esse faciendum. Absit ut tu falleres eam in illis visionibus et responsis tuis, quae iam commemoravi et quae non commemoravi, quae illa fidei pectore tenebat et semper orans tamquam chirographa tua ingerebat tibi. Dignaris enim, quoniam
 45 in saeculum misericordia tua, eis quibus omnia debita dimittis etiam promissionibus debitor fieri.

X 18. Recreasti ergo me ab illa aegritudine et salvum fecisti filium ancillae tuae tunc interim corpore, ut esset cui salutem meliorem atque certiolem dares. Et iungebar etiam tunc Romae falsis illis atque fallentibus sanctis: non enim tan-

24. *quem* B P 28. *et om.* S
 B P Z 42. *responsionibus* S

33. *diem* G in *die* A B F H P Z 35-6. *precibus*
 46. *tuis post promissionibus add.* B C D F M P Z

sollecitudine mi partoriva con lo spirito di quanto non avesse fatto con la carne.

17. Non vedo proprio come avrebbe potuto guarire, se una mia tal morte avesse trapassato le viscere del suo amore. E dove sarebbero finite tutte quelle preghiere, così fitte e ininterrotte? Da nessuna parte se non a te. Ma tu, Dio delle misericordie, come avresti potuto disprezzare «il cuore contrito e umiliato» di una vedova casta e sobria, assidua nell'elemosina, devota e sottomessa ai tuoi santi, che non lasciava passare un sol giorno senza un'offerta < al tuo altare, due volte al giorno, la mattina e la sera, che si recava regolarmente nella tua chiesa, non per ascoltare vuote storielle e chiacchiere da vecchine, bensì lei te nelle tue prediche e tu lei nelle sue preghiere? Le lacrime di una donna così, che non ti chiedeva oro o argento o qualche altro bene instabile e passeggero, bensì la salvezza dell'anima di suo figlio, tu, le lacrime di una donna così, che per tuo dono era così, come avresti potuto disprezzare e privare del tuo soccorso? In nessun modo, Signore; infatti le eri vicino e la ascoltavi e compivi ogni cosa secondo l'ordine che avevi pre- < stabilito. Via da me il pensiero che avresti potuto ingannarla con quelle tue visioni, con quei tuoi responsi che ho già in parte ricordato, in parte taciuto, e che ella conservava gelosamente nel suo cuore fedele e che continuamente ti ripresentava nelle sue preghiere quasi fossero impegni firmati di tua mano. Tu, infatti, poiché «è nei secoli la tua misericordia», ti degni con le tue promesse di diventare debitore di coloro ai quali rimetti tutti i debiti.

X 18. Mi guaristi dunque da quella malattia e salvasti il figlio «della tua ancella», per allora nel corpo, per dargli poi una salute migliore e più sicura. E anche a Roma io frequentavo, allora, quei santi ingannati e ingannatori: non solo i loro «uditori», al cui no- <

24. Ep. Gal. 4,19

Ep. Col. 2,14

X 1. Ps. 85,16

28. 1 Ep. Th. 5,17

45. Ps. 117,1; 137,8; Ev. Matth. 18,32

29. 2 Ep. Cor. 1, 3; Ps. 50,19

44.

- 5 tum auditoribus eorum, quorum e numero erat etiam is in
cuius domo aegrotaveram et convalueram, sed eis etiam quos
electos vocant. Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui
peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et
delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid
10 mali fecissem, non confiteri me fecisse ut sanares animam
meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et
accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non
essem. Verum autem totum ego eram et adversus me impietas
mea me diviserat, et id erat peccatum insanabilius, quo me
15 peccatorem non esse arbitrabar, et execrabilis iniquitas te,
Deus omnipotens, te in me ad perniciem meam, quam me a te
ad salutem malle superari. Nondum ergo posueras custodiam
ori meo et ostium continentiae circum labia mea, ut non
declinaret cor meum in verba mala ad excusandas excusatio-
20 nes in peccatis cum hominibus operantibus iniquitatem, et
ideo adhuc combinabam cum electis eorum, sed tamen iam
desperans in ea falsa doctrina me posse proficere, eaque ipsa,
quibus, si nihil melius reperirem, contentus esse decreveram,
iam remissius neglegentiusque retinebam.
- 25 19. Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores
illos ceteris fuisse philosophos quos academicos appellant,
quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid
veri ab homine comprehendere posse decreverant. Ita enim et
mihi liquido sensisse videbantur ut vulgo habentur, etiam
30 illorum intentionem nondum intellegenti. Nec dissimulavi
eundem hospitem meum reprimere a nimia fiducia, quam sen-
si eum habere de rebus fabulosis, quibus manichaei libri pleni

X 5. e: in B P Z 7. videbantur S, V (a. c.) 9. delectabar C D M 11. pecca-
bam A H V | excusarem M, H (a. c.) | me S C D F O Sk Ve: eam cett. codd. (H p. c.)
Pe 13. adversum A B C D F P V 14. id erat: aderat G V 16. ad te F M, D
(a. c.) 19. maligna B G M P V Z 21. convinabor V -vivabar B Z -vivabam G
-vinabam M (a. c.) -binabar P communicabam F, C D (p. c.) | iam om. S 25. cogitatio
om. S 29. habetur C D M -bantur B (a. c.)

vero apparteneva anche l'uomo che mi aveva ospitato in casa sua durante la malattia e la guarigione, ma persino i cosiddetti «eletti». Continuavo a credere che non fossimo noi a peccare, ma non so quale altra natura peccasse in noi, e il mio orgoglio si compiaceva d'essere esente da colpa, e, se facevo qualcosa di male, di non essere costretto a confessare di averlo fatto affinché tu «guarissi la mia anima, per aver peccato contro di te», e preferivo scusare me accusando quella certa cosa che era in me ma non ero io. E invece lo ero interamente e la mia empietà mi aveva diviso contro me stesso, e il peccato più insanabile era proprio quello di non credermi peccatore, ed esecrabile ingiustizia quella di preferire che tu, «Dio onnipotente», fossi vinto in me a mia rovina piuttosto che io da te a mia salvezza. Ancora dunque non avevi «posto la sentinella alla mia bocca e la porta della temperanza alle mie labbra, affinché il mio cuore non si abbandonasse alle cattive parole per inventare giustificazioni ai propri peccati compiuti in complicità coi malvagi», ed era per questo che me l'intendevo ancora coi loro «eletti», pur non sperando ormai più di poter progredire in quella falsa dottrina, e la decisione stessa di contentarmene finché non avessi trovato qualcosa di meglio la rispettavvo ormai con briglia più sciolta, più distratta.

19. Mi era infatti anche venuto di pensare che i filosofi detti accademici fossero più saggi degli altri, per aver creduto che bisognava dubitare di tutto e decretato che nessuna verità poteva essere compresa dall'uomo. Anch'io infatti ero allora realmente convinto che il loro pensiero fosse quello che crede la gente, non avendo ancora capito la loro vera intenzione. Non trascurai nemmeno di distogliere quel mio ospite dall'eccessiva credulità che gli vedevo prestare alle favole di cui son pieni i libri dei manichei. E

10. Ps. 40,5

13. Ev. Matth. 12,26

16. Gen. 17,1

17. Ps. 140,3-4

26. Cic. Acad. II 18,31

sunt. Amicitia tamen eorum familiarius utebar quam ceterorum hominum, qui in illa haeresi non fuissent. Nec eam
 35 defendebam pristina animositate, sed tamen familiaritas eorum – plures enim eos Roma occultat – pigrius me faciebat aliud quaerere praesertim desperantem in ecclesia tua, Domine caeli et terrae, creator omnium visibilium et invisibilium, posse inveniri verum, unde me illi averterant, multumque
 40 mihi turpe videbatur credere figuram te habere humanae carnis et membrorum nostrorum liniamentis corporalibus terminari. Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram – neque enim videbatur mihi esse quidquam quod tale non esset – ea maxima et prope
 45 sola causa erat inevitabilis erroris mei.

20. Hinc enim et mali substantiam quandam credebam esse talem et habere suam molem tetram et deformem sive crassam, quam terram dicebant, sive tenuem atque subtilem, sicuti est aeris corpus: quam malignam mentem per illam ter-
 50 ram repentem imaginantur. Et quia Deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me pietas credere coge-
 bat, constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius bonam grandius, et ex hoc initio pestilentioso me cetera sacrilegia sequebantur. Cum enim
 55 conaretur animus meus recurrere in catholicam fidem, repercutiebar, quia non erat catholica fides, quam esse arbitrabar. Et magis pius mihi videbar, si te, Deus meus, cui confitentur ex me miserationes tuae, vel ex ceteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una, qua tibi moles mali opponebatur,
 60 cogerer finitum fateri, quam si ex omnibus partibus in corporis humani forma te opinarer finiri. Et melius mihi videbar credere nullum malum te creasse – quod mihi nescienti non

tuttavia continuavo ad approfittare della loro amicizia con maggiore familiarità che non di quella degli altri, che non erano della setta. Non la difendevo più, certo, con l'ardore di prima, e tuttavia la loro familiarità – Roma ne nascondeva infatti un buon numero – mi rendeva più pigro nel cercare dell'altro, specialmente perché disperavo di poter trovare nella tua Chiesa, «Dio del cielo e della terra», creatore di tutte le cose visibili e invisibili, la verità da cui quelli mi avevano allontanato, e mi pareva veramente turpe credere che tu avessi figura di carne umana e fossi delimitato dai contorni delle nostre membra. E siccome, se volevo pensare il mio Dio, non sapevo pensarlo se non in termini di consistenza corporea – né mi sembrava che potesse esservi qualcosa che non rientrasse in tale dimensione – era quella la principale e pressoché unica ragione del mio inevitabile errore.

20. Di qui il convincimento che vi fosse una specie di sostanza del male e che possedesse una sua massa tetra e informe, ora densa, che chiamavano terra, ora tenue e sottile, qual è la consistenza dell'aria, che si figurano come una mente maligna che va strisciando sulla terra. E siccome la fede, quale che fosse, mi obbligava a credere che Dio, in quanto buono, non avesse creato nessuna creatura cattiva, ponevo le due masse una contro l'altra, ciascuna infinita, ma la cattiva più ristretta, la buona più estesa, e da questa rovinosa premessa deducevo tutte le altre sacrileghe conseguenze. Quando infatti il mio animo cercava di rifugiarsi nella fede cattolica, mi sentivo respinto, perché non si trattava della fede cattolica che io m'immaginavo. E mi sembrava più pio credere te, mio Dio, a cui sono da me confessate «le tue misericordie», infinito in tutte le tue parti, anche se poi ero costretto a riconoscerti finito in quella sola parte in cui la massa del male ti si opponeva, piuttosto che immaginarti finito in tutte le tue parti in figura di corpo umano. E mi sembrava preferibile credere che tu non avessi creato alcunché

solum aliqua substantia sed etiam corporea videbatur, quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, 65 quod tamen per loci spatia diffunderetur – quam credere abs te esse qualem putabam naturam mali. Ipsumque salvatorem nostrum, unigenitum tuum, tamquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem nisi quod possem vanitate imaginari. 70 Talem itaque naturam eius nasci non posse de Maria virgine arbitrabar, nisi carni concerneretur. Concerni autem et non inquinari non videbam, quod mihi tale figurabam. Metuebam itaque credere in carne natum, ne credere cogerer ex carne inquinatum. Nunc spiritaes tui blande et amanter 75 ridebunt me, si has confessiones meas legerint; sed tamen talis eram.

XI 21. Deinde quae illi in scripturis tuis reprehenderant defendi posse non existimabam, sed aliquando sane cupiebam cum aliquo illorum librorum doctissimo conferre singula et experiri quid inde sentiret. Iam enim Elpidii cuiusdam adversus eosdem manichaeos coram loquentis et disserentis sermones etiam apud Carthaginem movere me coeperant, cum talia de scripturis proferret, quibus resisti non facile posset. Et imbecilla mihi responsio videbatur istorum; quam quidem non facile palam promebant, sed nobis secretius, cum dicerent scripturas novi testamenti falsatas fuisse a nescio quibus, 10 qui Iudaeorum legem inserere christianae fidei voluerunt, atque ipsi incorrupta exemplaria nulla proferrent. Sed me maxime captum et offocatum quodam modo deprimebant corporalia cogitantem moles illae, sub quibus anhelans in

65. *abs te post diffunderetur* add. B P Z | *crederem* B M P V

que B C D F P Z

67-8. *lucidissima* B P Z

66. *ipsumque: ipsum quo-*

que B C D F P Z

72. *coinquinari* S | *talem* A D G H M

V 73. *incarnatum* S A H V

75. *confusiones* S

XI 1. *reprehenderent* F -debant G

di male – ciò che nella mia ignoranza pensavo essere non solo sostanza ma anche corporea, poiché non riuscivo a figurarmi la mente se non come un corpo sottile, tale comunque da diffondersi nello spazio –, piuttosto che credere che la natura del male, così come me la immaginavo, venisse da te. E persino il nostro Salvatore, il Figlio tuo Unigenito, me lo figuravo come sprigionato dalla massa < del tuo corpo di luce per la nostra salvezza, al punto da non riuscire a credere di lui se non quello che mi suggeriva la mia vanità. Rite- < nevo perciò che una simile natura non potesse nascere da Maria < vergine se non mescolandosi alla carne. Ma in che modo potesse mescolarsi, così come me lo figuravo, senza contaminarsi, non < riuscivo a vedere. Avevo ritegno perciò a crederlo nato nella carne, per non essere costretto a immaginarlo contaminato dalla carne. I tuoi figli spirituali rideranno ora di me con affettuosa compassione, a leggere queste mie confessioni: ma io ero proprio così.

XI 21. Inoltre, le critiche che quelli muovevano alle tue Scrit- < ture mi parevano inattaccabili, e tuttavia certe volte sentivo l'im- pulso di sottoporre singoli punti a qualcuno che conoscesse a fon- do quei libri per vedere cosa ne pensava. Già a Cartagine mi ave- vano fatto una certa impressione i discorsi di un tal Elpidio che parlava pubblicamente contro i manichei: citava passi delle Scrit- ture ai quali non era facile controbattere. Quanto alle loro rispo- ste, mi sembravano deboli; d'altra parte non le davano tanto facil- mente in pubblico, ma piuttosto a noi in privato, sostenendo che le Scritture del Nuovo Testamento erano state falsificate da certu- < ni che avevano voluto adattare la legge ebraica alla fede cristiana: ma di esemplari non falsificati non ne esibivano a lor volta neppure uno. Ma soprattutto mi opprimevano, tenendomi in qualche modo prigioniero e senz'aria, abituato com'ero a pensare in termi-

- 15 auram tuae veritatis liquidam et simplicem respirare non poteram.

- XII 22. Sedulo ergo agere coeperam, propter quod veneram, ut docerem Romae artem rhetoricam, et prius domi congregare aliquos, quibus et per quos innotescere coeperam. Et ecce cognosco alia Romae fieri, quae non patiebar in Africa.
- 5 Nam re vera illas eversiones a perditis adolescentibus ibi non fieri manifestatum est mihi: «Sed subito» inquit «ne mercedem magistro reddant, conspirant multi adolescentes et transferunt se ad alium, desertores fidei et quibus prae pecuniae caritate iustitia vilis est». Oderat etiam istos cor meum
- 10 quamvis non perfecto odio. Quod enim ab eis passurus eram, magis oderam fortasse quam eo quod cuilibet illicita faciebant. Certe tamen turpes sunt tales et fornicantur abs te amando volatica ludibria temporum et lucrum luteum, quod cum apprehenditur manum inquinat, et amplectendo mundum fugientem, contemnendo te manentem et revocantem et
- 15 ignoscentem redeunti ad te meretrici animae humanae. Et nunc tales odi pravos et distortos, quamvis eos corrigendos diligam, ut pecuniae doctrinam ipsam, quam discunt, praeferrant, ei vero te Deum veritatem et ubertatem certi boni et
- 20 pacem castissimam. Sed tunc magis eos pati nolebam malos propter me, quam fieri propter te bonos volebam.

XIII 23. Itaque posteaquam missum est a Mediolanio Romam ad praefectum urbis, ut illi civitati rhetoricae magister provideretur impertita etiam evectioe publica, ego ipse

15. *aurem* SB, Z (a. c.) *aurum* C (a. c.)

XII 6. *manifestum* C D M

16. *humanae animae* S

18-9. *praeferam* O

XIII 1. *Mediolano* C M, D F (a. c.)

ni corporei, quelle «masse», sotto il cui peso non riuscivo a respirare l'aria limpida e pura della tua verità.

XII 22. M'ero dunque messo a fare, col massimo impegno, quello per cui ero andato a Roma, a insegnare cioè retorica, raccogliendo in un primo tempo alcuni allievi in casa mia, presso i quali e grazie ai quali avevo cominciato a farmi conoscere. E ben presto mi resi conto che a Roma succedevano cose che in Africa non m'era toccato di subire. A vero dire, mi era stato assicurato che quei disordini provocati da ragazzi scapestrati lì non accadevano. «Accade piuttosto», avevano aggiunto, «che, per non pagare il compenso all'insegnante, i ragazzi si mettano d'accordo in molti e si trasferiscano all'improvviso da un altro, mancando alla parola data e calpestando ogni principio per avidità di denaro.» Anche costoro li odiavo di cuore, seppur non di un «odio perfetto». Odiavo infatti più quello che avrei potuto subire da parte loro che non il sopruso che già avevano inflitto ad altri. Turpi son comunque costoro e «fornicano lontano da te» correndo dietro a cose evanescenti, a capricci momentanei, a un guadagno immondo che insudicia la mano che lo afferra, abbracciando il mondo che passa e disprezzando te che resti e richiami a te e perdoni l'anima umana che, dopo essersi prostituita, torna a te. Ancora adesso odio questi uomini corrotti e perversi, pur preferendo correggerli, affinché antepongano la scienza che apprendono al denaro, e alla scienza te, Dio, verità e abbondanza di bene certo e pace purissima. Allora però preferivo evitare quei malvagi nel mio interesse piuttosto che farli diventare buoni nel tuo.

XIII 23. Così, essendo giunta, da Milano a Roma, al prefetto < dell'Urbe la richiesta di procurare a quella città un insegnante di retorica, con l'offerta aggiuntiva del viaggio pagato a spese pubbli-

ambivi per eos ipsos manichaeis vanitatibus ebrios – quibus
 5 ut carerem ibam, sed utrique nesciebamus – ut dictione pro-
 posita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret. Et
 veni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis
 notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia
 strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et
 10 sobriam vini ebrietatem populo tuo. Ad eum autem ducebar
 abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer. Suscepit me
 paterne ille homo Dei et peregrinationem meam satis episco-
 paliter dilexit. Et eum amare coepi primo quidem non tam-
 quam doctorem veri, quod in ecclesia tua prorsus despera-
 15 bam, sed tamquam hominem benignum in me. Et studiose
 audiebam disputantem in populo, non intentione qua debui,
 sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae
 suae an maior minorve proflueret quam praedicabatur, et ver-
 bis eius suspendebar intentus, rerum autem incuriosus et con-
 20 temptor astabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam
 eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam
 Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ceterum rerum
 ipsarum nulla comparatio: nam ille per manichaeas fallacias
 aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem. Sed longe
 25 est a peccatoribus salus, qualis ego tunc aderam. Et tamen
 propinquabam sensim et nesciens.

XIV 24. Cum enim non satagerem discere quae dicebat,
 sed tantum quemadmodum dicebat audire – ea mihi quippe
 iam desperanti ad te viam patere homini inanis cura remanse-
 rat – veniebant in animum meum simul cum verbis, quae dili-
 5 gebam, res etiam, quas neglegebam; neque enim ea dirimere

4. eosdem B F P V Z

7. Mediolanum C H M, S B (p. c.) D (a. c.)

15. et om.

S 20. sermone suavitatis S

22. erant O

24. iste A B F G H P V Z, O (p.

c.)

XIV 3. iam om. S

4. sed veniebant A B G H P V Z

che, mi diedi da fare ricorrendo proprio a quei manichei infatuati < di vanità – me ne andavo per liberarmi di loro, ma entrambi lo ignoravamo – affinché il prefetto in carica, Simmaco, dopo aver assistito a un mio saggio di declamazione, mi affidasse l'incarico. < Giunsi dunque a Milano dal vescovo Ambrogio, noto in tutto il < mondo come uno dei migliori, tuo pio servitore, i cui discorsi dispensavano efficacemente al tuo popolo «il fiore del tuo frumento, la letizia del tuo olio, la sobria ebbrezza del tuo vino». E io senza saperlo ero condotto da te a lui per esser condotto da lui a te. M'accolse come un padre quell'«uomo di Dio» e si rallegrò del mio pellegrinaggio con vero affetto vescovile. E io presi ad amarlo, all'inizio non tanto come dottore della verità, che disperavo di trovare nella tua Chiesa, ma come persona ben disposta verso di me. E con interesse lo ascoltavo quando parlava in pubblico, non però con l'intenzione con cui avrei dovuto ma quasi per saggiare la sua eloquenza, se fosse all'altezza della sua fama, e fluisse meglio o peggio di come si diceva: non ne perdevo una parola, e senza dare alcun peso e valore al contenuto mi godevo la soavità dell'eloquio, sebbene fosse più dotto ma meno divertente e accattivante di quello di Fausto, almeno per quel che concerne la forma. Sui contenuti, invece, non c'era confronto: quello si perdeva tra le fandonie manichee, questo dava salutarissimi insegnamenti di salvezza. Ma «lontana dai peccatori è la salvezza», e tale ero io allora. E tuttavia, pian piano, mi avvicinavo a essa, senza saperlo.

XIV 24. Non mi importava affatto d'imparare quel che diceva, solo ascoltare come lo diceva – questo vacuo interesse era tutto quello che mi restava, avend'io perso ogni speranza che mi si dischiudesse la via che porta a te –, ma nel mio animo entrava, assieme alle parole, che mi interessavano, anche la sostanza, che non

XIII 9. Ps. 4,8; 44,8; 80,17
1,9 24. Ps. 118,155

10. Ambrosius *Hymn.* 2,23-4

12. 2 Reg.

poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem. Nam primo etiam ipsa defendi posse mihi iam coeperunt videri et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici
 10 adversus oppugnantes manichaeos putaveram, iam non impudenter adseri existimabam, maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate soluto de scriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar. Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum locis expositis, iam reprehendebam desperationem
 15 meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque inidentibus resisti omnino non posse. Nec tamen iam ideo mihi catholicam viam tenendam esse sentiebam, quia et ipsa poterat habere doctos adsertores suos, qui copiose et non absurde obiecta refellerent, nec ideo
 20 iam damnandum illud quod tenebam, quia defensionis partes aequabantur. Ita enim catholica non mihi victa videbatur, ut nondum etiam victrix appareret.

25 Tum vero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis manichaeos convincere falsitatis. Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abicerentur ex animo meo: sed non poteram. Verum tamen de ipso mundi huius corpore omnique natura, quam sensus carnis attingeret, multo probabiliora plerosque sensisse philosophos magis magisque
 30 considerans atque comparans iudicabam. Itaque academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans, manichaeos quidem relinquendos esse

7. vera S Z 8-9. coeperant A B H P V Z, O (p. c.) 17. vitam S 18. doctores assertoresque A H V
 19. obiecta S abiecta F, H (a. c.) 23. tunc A H V
 28. multa A H M P V Z 30. atque comparans om. S 31. existimant B P
 -matur F M

mi interessava. Non riuscivo infatti a separare l'una dalle altre. E mentre aprivo il mio cuore ad accogliere le sue belle parole, insieme a esse entrava, seppur pian piano, anche la verità che contenevano. Cominciai infatti a rendermi conto che le sue tesi erano difendibili e a pensare che la fede cattolica, in favore della quale avevo creduto che nulla si potesse dire contro le obiezioni manichee, potesse in realtà esser professata senza impudenza, specialmente dopo averlo sentito a più riprese sciogliere diversi passi enigmatici dell'Antico Testamento che, intesi alla lettera, mi uccidevano. Così, grazie a questa spiegazione in senso spirituale di gran parte dei passi di quei libri, cominciai a risollevarmi dalla disperazione che mi attanagliava per essermi indotto a credere che non si potesse obiettare assolutamente nulla contro coloro che disprezzavano e deridevano la Legge e i Profeti. Non che mi paresse tuttavia di dover seguire la via cattolica solo perché anch'essa poteva avere i suoi capaci difensori, tali da ribattere con dovizia e buon senso alle critiche, né di dover condannare il partito che avevo scelto solo perché gli argomenti della difesa si pareggiavano. Insomma, la Chiesa cattolica, pur non sembrandomi più sconfitta, non mi pareva ancora vincitrice.

25. Impegnai allora ogni mio sforzo intellettuale per cercar di provare in base ad argomenti sicuri la falsità dei manichei. Giacché, se fossi stato in grado di concepire una sostanza spirituale, all'istante tutte quelle macchinose fantasie si sarebbero dissolte e sarebbero state scacciate dal mio animo: ma non ci riuscivo. Nonostante ciò, intorno alla struttura di questo mondo e all'insieme della natura com'è accessibile ai sensi carnali, a forza di riflettere e far confronti mi venivo convincendo che la maggior parte dei filosofi aveva elaborato teorie assai più plausibili. Così, dubitando di tutto come fanno – o come si crede che facciano – gli accademici e da tutto sballottato, decisi a un certo punto di abbandonare i

decrevi, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, cui iam nonnullos philosophos praeponebam: quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam. Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret quo cursum dirigerem.

35-6. *nomine salutaris* B P Z. *salutaris nomine* F38. *catholica* om. A H V

manichei, non ritenendo, in quella crisi d'incertezza, di dover continuare a restare in una setta che già cedeva, nella mia stima, a un certo numero di filosofi: filosofi ai quali non mi sognavo comunque di affidare, ignari com'erano del salutare nome di Cristo, la cura della malattia della mia anima. Decisi dunque di restare catecumeno nella Chiesa cattolica, raccomandatami dai miei genitori, finché non apparisse una luce sicura a orientare il mio cammino.

LIBER SEXTUS

I 1. Spes mea a iuventute mea, ubi mihi eras et quo recesseras? An vero non tu feceras me et discreveras me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiores me feceras? Et ambulabam per tenebras et lubricum et quaerebam te foris
 5 a me et non inveniēbam Deum cordis mei; et veneram in profundum maris et diffidebam et desperabam de inventionē veri. Iam venerat ad me mater pietate fortis, terra marique me sequens et in periculis omnibus de te secura. Nam et per marina discrimina ipsos nautas consolabatur, a quibus rudes
 10 abyssi viatores, cum perturbantur, consolari solent, pollicens eis perventionem cum salute, quia hoc ei tu per visum pollicitus eras. Et invenit me periclitantem quidem graviter desperatione indagandae veritatis, sed tamen ei cum indicassem non me quidem iam esse manichaeum sed neque catholicum
 15 christianum, non, quasi inopinatum aliquid audierit, exiluit laetitia, cum iam secura fieret ex ea parte miseriae meae, in qua me tamquam mortuum sed resuscitandum tibi flebat et feretro cogitationis offerebat, ut diceres filio viduae: *Iuvenis, tibi dico, surge*, et revivesceret et inciperet loqui et traderes

I 3. a volatilibus C D F O V Ve: volatibus A volatilibus cett. codd. Sk Pe 15. exiluit
 S A H Sk Pe: -ivit cett. codd. Ve 17. sed om. S | me ante tibi add. B C D P
 Z 18. efferebat B C D M P Z

LIBRO SESTO

I 1. «Speranza mia sin dalla mia giovinezza», dov'eri per me, <
dove t'eri nascosta? Non mi avevi forse creato e distinto dai qua-
drupedi e fatto più sapiente dei volatili del cielo? E io vagavo per
vie oscure e scivolose e ti cercavo al di fuori di me e non trovavo il
Dio del mio cuore; ed ero giunto nelle profondità del mare e non <
avevo più alcuna fiducia e speranza di trovare la verità. Già mi <
aveva raggiunto mia madre, forte della sua pietà, seguendomi per
terra e per mare, in te sicura tra tutti i pericoli. Nei momenti più <
rischiosi della tempesta consolava quegli stessi marinai che eran
soliti consolare i naviganti inesperti quando cadevano in preda alla
paura, promettendo loro approdo e salvezza perché tu glieli avevi
promessi in una visione. E mi trovò in pericolo grave davvero: di-
speravo di trovare la verità. Quando tuttavia le dissi che non ero
più manicheo, seppur nemmeno cristiano cattolico, non trasalì
certo di gioia, come alla notizia di qualcosa di inatteso, poiché s'e-
ra già da tempo messa l'animo in pace su questo aspetto della mia
miseria, per il quale mi piangeva al tuo cospetto come un morto,
ma destinato a essere resuscitato, e mi offriva sul feretro del suo
pensiero affinché tu dicessi al figlio della vedova: «Giovane, dico
a te, alzati», e questi resuscitasse e ricominciasse a parlare e tu lo

I 1. Ps. 70,5; Ps. 10,1

2. Iob 35,11

4. Is. 50,10; Ps. 34,6

5. Ps. 72,26;

67,23

7. Verg. *Aen.* IX 492-3

8. Act. Ap. 27,20.23-4

17. Ev. Luc.

7,12-5

- 20 illum matri suae. Nulla ergo turbulenta exultatione trepidavit
cor eius, cum audisset ex tanta parte iam factum quod tibi
cotidie plangebatur ut fieret, veritatem me nondum adeptum
sed falsitati iam ereptum: immo vero quia certa erat et quod
25 pectore pleno fiducia respondit mihi credere se in Christo
quod priusquam de hac vita emigraret, me visura esset fide-
lem catholicum. Et hoc quidem mihi. Tibi autem, fons mise-
ricordiarum, preces et lacrimas densiores, ut accelerares adiu-
torium tuum et inluminares tenebras meas, et studiosius ad
30 ecclesiam currere et in Ambrosi ora suspendi, ad fontem
salientis aquae in vitam aeternam. Diligebat autem illum
virum sicut angelum Dei, quod per illum cognoverat me
interim ad illam ancipitem fluctuationem iam esse perduc-
tum, per quam transiturum me ab aegritudine ad sanitatem
35 intercurrente artiore periculo quasi per accessionem, quam
criticam medici vocant, certa praesumebat.

- II 2. Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa
solebat, pultes et panem et merum attulisset atque ab ostiario
prohiberetur, ubi hoc episcopum vetuisse cognovit, tam pie
atque oboedienter amplexa est, ut ipse mirarer quam facile
5 accusatrix potius consuetudinis suae quam disceptatrix illius
prohibitionis effecta sit. Non enim obsidebat spiritum eius
vinulentia eamque stimulabat in odium veri amor vini, sicut
plerosque mares et feminas, qui ad canticum sobrietatis sicut
ad potionem aquatam madidi nausiant: sed illa cum attulisset
10 canistrum cum sollemnibus epulis praegustandis atque lar-

21. *et ex* C D M22. *nondum: non* B P Z23. *et om.* S24. *quia*O 25. *Christum* B P, Z (a. c.)29. *tuum: meum* M om. S30. *currerem* CD F G M V | *Ambrosi* S V, D (a. c.) Sk Pe: -*sii* cett. codd. Ve36. *creticam* S A B H P

V Z, O (p. c.)

II 1-2. *itaque... solebat* in marg. inf. S4. *miraretur* B P Z

consegnassi a sua madre. Il suo cuore non esultò in un'esclamazione scomposta, quando sentì che s'era in gran parte avverato ciò che ogni giorno piangeva al tuo cospetto affinché si avverasse: non avevo ancora raggiunto la verità, ma ero stato già strappato all'errore: anzi, siccome era certa che le avresti dato anche il resto, tu che tutto avevi promesso, mi rispose tranquillamente e con animo pieno di fiducia di sapere in Cristo che prima di andarsene da questa vita mi avrebbe visto fedele cattolico. Questo a me. Ma a te, fonte di misericordie, preghiere e lacrime sempre più fitte, affinché «affrettassi il tuo aiuto» e «illuminassi le mie tenebre», e correva in chiesa con slancio ancor maggiore e pendeva dalla bocca di Ambrogio come «dalla fonte dell'acqua zampillante per la vita eterna». Amava infatti quell'uomo come «un angelo di Dio», poiché aveva saputo che era da lui che ero stato per allora condotto in quello stato di fluttuante incertezza, grazie a cui era certa che sarei passato dalla malattia alla guarigione attraverso un pericolo ancor più grave, una specie di quegli attacchi che i medici chiamano «crisi».

II 2. Così, avendo recato un giorno, com'era solita fare in Africa, una farinata, del pane e del vino alle tombe dei santi, ed <essendole stato vietato l'ingresso dal portinaio, quando seppe che il divieto veniva dal vescovo l'accettò con tanta pietà e obbedienza, che io stesso mi stupii della grande docilità con cui aveva condannato la propria abitudine piuttosto che mettersi a discutere il divieto del vescovo. Il suo spirito non era sicuramente assediato dall'ubriachezza né l'amore per il vino la incitava a odiare la verità come la maggior parte degli uomini e delle donne che, a sentirsi predicare la sobrietà, provano nausea come gli ubriachi per una bevanda annacquata: lei, quando portava un canestro con le offerte rituali da assaggiare e poi distribuire, riempiva – e solo per con- <

28. Ps. 7, 11

29. Ps. 17, 29

30. Ev. Io. 4, 14

32. Ep. Gal. 4, 14

giendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis
sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat,
et si multae essent quae illo modo videbantur honorandae
memoriae defunctorum, idem ipsum unum, quod ubique
15 poneret, circumferebat, quo iam non solum aquatissimo sed
etiam tepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exi-
guas partiretur, quia pietatem ibi quaerebat, non voluptatem.
Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatore atque antistite
pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie
20 facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et
quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent similli-
ma, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis
fructibus plenum purgatoribus votis pectus ad memorias
martyrum afferre didicerat, ut et quod posset daret egentibus
25 et sic communicatio dominici corporis illic celebraretur, cuius
passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres. Sed
tamen videtur mihi, Domine Deus meus – et ita est in cons-
pectu tuo de hac re cor meum – non facile fortasse de hac
amputanda consuetudine matrem meam fuisse cessuram, si ab
30 alio prohiberetur, quem non sicut Ambrosium diligebat.
Quem propter salutem meam maxime diligebat, eam vero ille
propter eius religiosissimam conversationem, qua in bonis
operibus tam fervens spiritu frequentabat ecclesiam, ita ut
saepe erumperet, cum me videret, in eius praedicationem,
35 gratulans mihi quod talem matrem haberem, nesciens qualem
illa me filium, qui dubitabam de illis omnibus et inveniri pos-
se viam vitae minime putabam.

III 3. Nec iam ingemescebam orando ut subvenires mihi,
sed ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat

13. si multa C D simulata P
superstitione B F P, Z (a. c.)

ut cett. codd. Ve
P, M (p. c.)

15. quod A C D H V Z

23. memoriam O (a. c.)

25. sic B P Z Sk Pe: si cett. codd. Ve
36. me filium: filium meum V (a. c.) filium S

20. se om. S

24. ut et S Sk Pe: et id F et

34. praedicatione B F

venienza – non più di un bicchierino di vino diluito a misura del suo sobrio palato, e se c'erano molte tombe di defunti da onorare in questo modo, si portava dietro, e lo posava su ciascuna, sempre lo stesso bicchierino di vino, che divideva a piccoli sorsi tra i confratelli presenti non solo annacquatissimo, ma persino tiepidissimo, dal momento che quello che lì cercava era la pietà, non il piacere. Quando perciò seppe che l'illustre predicatore e maestro di pietà aveva proibito quella cerimonia persino a chi l'avesse compiuta sobriamente, per non fornire occasione di ingollarsi ai beoni e anche perché quella specie di «parentali» assomigliavano fin troppo alla superstizione dei pagani, se ne astenne di buon grado e, invece di un cestello pieno di frutti terreni, imparò a portare sulle tombe dei martiri un cuore ricolmo di voti più puri: poteva in tal modo dare qualcosa ai poveri, mentre lì si celebrava la comunione del corpo del Signore, a imitazione della cui passione i martiri erano stati immolati e incoronati. E tuttavia, io credo, Signore Dio mio – e tale è il mio pensiero «al tuo cospetto» –, che mia madre forse non si sarebbe così facilmente piegata a smettere quella sua abitudine, se il divieto fosse venuto da qualcuno che lei non amava quanto Ambrogio. Che lei amava soprattutto a causa della mia salvezza, mentre lui l'amava per la sua vita piissima e per il fervore spirituale nelle buone opere con cui frequentava la chiesa, al punto che spesso, al vedermi, si dava a farne l'elogio, congratulandosi con me di avere una tal madre, non sapendo però quale figlio lei avesse, pieno di dubbi su tutto questo e senza più speranza di riuscire a trovare «la via della vita».

III 3. Ancora non gemevo invocando il tuo soccorso, ma il mio animo era proteso all'indagine, mai sazio di discussione, e <

animus meus, ipsumque Ambrosium felicem quendam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates
 5 honorarent: caelibatus tantum eius mihi laboriosus videbatur. Quid autem ille spei gereret et adversus ipsius excellentiae temptamenta quid luctaminis haberet quidve solaminis in adversis, et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam
 10 sapida gaudia de pane tuo ruminaret, nec conicere noveram nec expertus eram. Nec ille sciebat aestus meos nec foveam periculi mei. Non enim quaerere ab eo poteram quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat: cum quibus quando non erat, quod perexiguum tem-
 15 poris erat, aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum. Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. Saepe cum adessemus – non enim vetabatur quisquam ingredi aut ei venientem nuntiari mos erat –, sic eum legentem vidimus tacite et aliter numquam sedentesque in diuturno silentio – quis enim tam intento esse oneri auderet? – discedebamus et coniectabamus eum parvo ipso tempore, quod reparandae menti suae nanciscebatur, feriatum ab strepitu
 20 causarum alienarum nolle in aliud advocari et cavere fortasse ne, auditore suspenso et intento, si qua obscurius posuisset ille quem legeret, etiam exponere esset necesse aut de aliquibus difficilioribus dissertare quaestionibus atque huic operi temporibus impensis minus quam vellet voluminum evolveret, quamquam et causa servandae vocis, quae illi
 25 facillime obtundebatur, poterat esse iustior tacite legendi. Quolibet tamen animo id ageret, bono utique ille vir agebat.

4. Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae

III 6. *et ante adversus* om. S B P Z Sk 11-2. *nolebam* S 13. *negotiosorum* A B P Z, H (p. c.) Sk Pe: *negotiorum* cett. codd. Ve 23. *mentis* B P V Z, C (a. c.) | *feriatus* B P Z 26. *potuisset* S B V 27. *disceptare* B P Z 31. *bonum* F V

Ambrogio stesso non era altro ai miei occhi che un uomo fortunato secondo il giudizio del mondo, riverito com'era da tanti personaggi importanti: solo il celibato mi sembrava in lui gravoso. Ma quali fossero le sue speranze, quali lotte dovesse sostenere contro le tentazioni della sua stessa grandezza e quali consolazioni provasse nell'avversità, e quali gioie gustose assaporasse dal tuo pane la sua bocca nascosta, che aveva nel cuore, non ero in grado di immaginare né avevo mai sperimentato. Nemmeno lui conosceva le mie tempeste e la fossa in cui stavo per precipitare. Non potevo infatti chiedergli quello che volevo e come volevo: mi tenevano lontano dal suo orecchio e dalla sua bocca catterve di uomini indaffarati, ch'egli soccorreva nelle loro difficoltà; e quando non era impegnato con costoro – ma si trattava d'un lasso di tempo assai breve – ristorava il corpo col necessario sostentamento o l'animo con la lettura. Quando leggeva, gli occhi scorrevano lungo la pagina e la mente ne coglieva il senso, ma voce e lingua restavano immobili. Spesso, trovandoci lì – chiunque poteva entrare, e non si usava annunciargli l'arrivo d'un visitatore –, lo vedevamo leggere così, in silenzio, mai in altro modo, e rimasti a sedere in lungo silenzio – chi avrebbe osato disturbare una concentrazione tanto intensa? – ce ne andavamo congetturando che lui, nel poco tempo che riusciva a dedicare a rilassare la mente, finalmente libero dal chiasso dei problemi altrui, non volesse esser distratto e forse anche evitare di dover spiegare a un ascoltatore attento e interessato qualche passo oscuro del testo che stava leggendo o discutere qualche questione particolarmente difficile e perdere in tal modo una parte del tempo destinato alla lettura, sebbene fosse ancor più probabile che avesse adottato questo tipo di lettura silenziosa per risparmiare la voce, che gli si indeboliva con grande facilità. Per qualunque motivo lo facesse, per un uomo così non poteva essere che buono.

4. Quel ch'è certo è che non era possibile interrogare a mio ta-

cupiebam de tam sancto oraculo tuo, pectore illius, nisi cum
 aliquid breviter esset audiendum. Aestus autem illi mei otio-
 35 sum eum valde, cui refunderentur, requirebant nec umquam
 inveniebant. Et eum quidem in populo verbum veritatis recte
 tractantem omni die dominico audiebam, et magis magisque
 mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos,
 quos illi deceptores nostri adversus divinos libros innecte-
 40 bant, posse dissolvi. Ubi vero etiam comperi ad imaginem
 tuam hominem a te factum ab spiritalibus filiis tuis, quos de
 matre catholica per gratiam regenerasti, non sic intellegi ut
 humani corporis forma determinatum crederent atque cogita-
 rent, quamquam quomodo se haberet spiritalis substantia ne
 45 quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar, tamen gau-
 dens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem sed
 contra carnalium cogitationum figmenta latrasse. Eo quippe
 temerarius et impius fueram, quod ea quae debebam quaeren-
 do discere, accusando dixeram. Tu enim, altissime et proxi-
 50 me, secretissime et praesentissime, cui membra non sunt alia
 maiora et alia minora, sed ubique totus es et nusquam loco-
 rum es, non es utique forma ista corporea, tamen fecisti ho-
 minem ad imaginem tuam, et ecce ipse a capite usque ad
 pedes in loco est.

IV 5. Cum ergo nescirem quomodo haec subsisteret ima-
 go tua, pulsans proponerem quomodo credendum esset, non
 insultans opponerem, quasi ita creditum esset. Tanto igitur
 acrior cura rodebat intima mea quid certi retinerem, quanto
 5 me magis pudebat tam diu inlusum et deceptum promissione
 certorum puerili errore et animositate tam multa incerta quasi

33. *capiebam* S 44. *nec* A H V 45. *in om.* S 49. *discere* S B Sk Pe: *dicere*
 cett. codd. Ve | *enim: autem* S
 IV 1. *substitit* C D 3. *ita credendum* B G M *credendum ita* F 4. *acriore cura* S
cura acrior M 6. *ceterorum* B P, Z (a. c.)

lento quel tuo oracolo così santo ch'era il suo cuore, ma solo rivolgergli qualche breve domanda. Quelle mie tempeste interiori esigevano, per essergli confidate, una grande disponibilità da parte sua, ma non riuscivo a ottenerla. Andavo comunque ogni domenica ad ascoltarlo mentre «spiegava rettamente al popolo la parola della verità», e sempre più mi convincevo che tutti quei nodi d'astute calunnie che quei nostri ingannatori intrecciavano contro le Sacre Scritture potevano essere sciolti. Quando poi mi resi conto che «l'uomo da te fatto a tua immagine» non era inteso dai tuoi figli spirituali, per tua grazia rigenerati maternamente dalla Chiesa cattolica, nel senso di pensarti delimitato dalla forma del corpo < umano, sebbene non avessi ancora la più pallida e confusa idea di come fosse una sostanza spirituale, pur rallegrandomene arrossii < d'aver abbaiato per tanti anni, non contro la fede cattolica, ma contro fantasmi d'immaginazioni carnali. Sì, ero stato temerario ed empio a proclamare e accusare ciò che prima avrei dovuto indagare e imparare. Ma tu, altissimo e vicinissimo, segretissimo e presentissimo, che non hai membra più grandi e più piccole, ma che sei tutt'intero dovunque e in nessun luogo, non sei affatto questa forma corporea, eppure hai fatto l'uomo a tua immagine, ed ecco ch'egli è in un certo luogo, dalla testa ai piedi.

IV 5. Poiché dunque non sapevo in cosa consistesse questa tua immagine, avrei dovuto bussare e chiedere in che modo bisognasse credervi, non insolentire e protestare, come se ci si credesse in quel certo modo. Tanto più acuta era dunque la preoccupazione che mi rodeva dentro di sapere che cosa fosse da considerarsi certo, quanto più mi vergognavo d'essermi fatto tanto a lungo deridere e ingannare da una promessa di certezze e con puerile errore ed entusiasmo aver proclamato certezze tante incertezze.

III 36. 2 Ep. Tim. 2,15

40. Gen. 1,26-7

45. 1 Ep. Cor. 13,12

52. Gen.

1,26-7

IV 2. Ev. Matth. 7,7

certa garrisse. Quod enim falsa essent, postea mihi claruit. Certum tamen erat quod incerta essent et a me aliquando pro certis habita fuissent, cum catholicam tuam caecis contentio-
 10 nibus accusarem, etsi nondum compertam vera docentem, non tamen ea docentem, quae graviter accusabam. Itaque confundebar et convertebar et gaudebam, Deus meus, quod ecclesia unica, corpus unici tui, in qua mihi nomen Christi
 15 infanti est inditum, non saperet infantiles nugas neque hoc haberet in doctrina sua sana quod te creatorem omnium in spatium loci quamvis summum et amplum, tamen undique terminatum membrorum humanorum figura contruderet.

6. Gaudebam etiam quod vetera scripta legis et prophetarum iam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo
 20 antea videbantur absurda, cum arguebam tamquam ita sentientes sanctos tuos; verum autem non ita sentiebant. Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*, cum ea, quae ad litte-
 25 ram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret quae utrum vera essent adhuc ignorarem. Tenebam enim cor meum ab omni adsensione timens praecipitium et suspendio magis necabar. Volebam enim eorum
 30 quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendere, sed sicut hoc, ita cetera cupiebam sive corporalia, quae coram sensibus meis non adessent, sive spiritalia, de quibus cogitare nisi corporali-

18. et gaudebam A H V
 enim om. S

19. in illo M V

22. regula C D F G M V

28.

Che si trattasse di cose senz'altro false, mi fu chiaro solo più tardi. Certo era tuttavia che erano cose incerte e che io un tempo le avevo considerate certe, accusando la tua Chiesa cattolica con ottuse contestazioni, e anche se non sapevo ancora che insegnava cose vere, non insegnava comunque quelle cose di cui io tanto gravemente l'accusavo. E così mi confondevo, mutavo parere e gioivo, < mio Dio, del fatto che l'unica Chiesa, corpo del tuo unico Figlio, nella quale mi era stato dato, quando ero ancora nell'infanzia, il nome di Cristo, non avesse il sapore delle sciocchezze infantili né contemplasse nella sua dottrina che tu, creatore di tutte le cose, fossi costretto in uno spazio, sia pur vasto e ampio quanto si voglia, ma comunque limitato da ogni parte dal contorno delle membra umane.

6. Mi rallegravo anche del fatto che quegli antichi scritti della < Legge e dei Profeti non mi si proponesse di leggerli con quello stesso occhio che in precedenza me li aveva fatti sembrare assurdi, inducendomi ad accusare i tuoi santi di avere sentimenti che in realtà non avevano mai avuto. E spesso avevo sentito con gioia Ambrogio, nelle sue prediche al popolo, raccomandare insistentemente, quasi fosse una regola vera e propria: «La lettera uccide, lo < spirito invece vivifica», quando, sollevato il velo mistico, spiegava in senso spirituale cose che, se prese alla lettera, sembravano insegnare l'errore, nulla dicendo che mi urtasse, pur dicendo cose che ancora non sapevo se fossero vere o meno. Trattenevo infatti il mio cuore da ogni moto d'assenso per paura del precipizio e, così sospeso, m'uccidevo ancor più. Pretendevo infatti d'esser certo < delle cose che non si vedono così com'ero certo che sette più tre fa dieci. Non ero tanto pazzo da credere che neppure questo si potesse comprendere, ma volevo quel medesimo tipo di certezza anche riguardo alle altre cose, sia quelle corporee che non cadevano sotto i miei sensi, sia quelle spirituali di cui non sapevo pensare se non

13. Ep. Col. 1,18.24 15. 2 Mach. 1,24; Ambrosius *Hymn.* 4,1 24. 2 Ep. Cor.
3,6 25. 2 Ep. Cor. 3,14

- 35 ter nesciebam. Et sanari credendo poteram, ut purgatior acies
 mentis meae dirigeretur aliquo modo in veritatem tuam sem-
 per manentem et ex nullo deficientem; sed, sicut evenire
 adsolet ut malum medicum expertus etiam bono timeat se
 committere, ita erat valetudo animae meae quae utique nisi
 40 credendo sanari non poterat et, ne falsa crederet, curari recu-
 sabat, resistens manibus tuis, qui medicamenta fidei confecis-
 ti et sparsisti super morbos orbis terrarum et tantam illis auc-
 toritatem tribuisti.

- V 7. Ex hoc tamen quoque iam praeponens doctrinam
 catholicam modestius ibi minimeque fallaciter sentiebam
 iuberi, ut crederetur quod non demonstrabatur – sive esset
 quid sed cui forte non esset, sive nec quid esset – quam illic
 5 temeraria pollicitatione scientiae credulitatem inrideri et
 postea tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demons-
 trari non poterant, credenda imperari. Deinde paulatim tu,
 Domine, manu mitissima et misericordissima pertractans et
 componens cor meum, consideranti quam innumerabilia cre-
 10 derem, quae non viderem neque cum gererentur affuissem,
 sicut tam multa in historia gentium, tam multa de locis atque
 urbibus quae non videram, tam multa amicis, tam multa
 medicis, tam multa hominibus aliis atque aliis, quae nisi cre-
 derentur, omnino in hac vita nihil ageremus, postremo quam
 15 inconcusse fixum fide retinerem de quibus parentibus ortus
 essem, quod scire non possem nisi audiendo credidissem, per-
 suasisti mihi non qui crederent libris tuis, quos tanta in omni-
 bus fere gentibus auctoritate fundasti, sed qui non crederent
 esse culpandos nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent:

39. *valetudo* S O Sk Pe Ve: *valit*-cett. codd.

V 4. *ne* F V 7. *credendum* S (-*ndum* in ras.)
 c.) 17. *credent* S -*derem* O

15. *inconcussa* F, H M (p.

corporalmente. Credendo, avrei ben potuto guarire, in modo che gli occhi purificati della mia mente si posassero sulla tua verità che sempre resta e in nulla vien meno; ma, come suole accadere che, dopo aver sperimentato un medico cattivo, si tema d'affidarsi anche a uno buono, così era la malattia della mia anima, la quale non poteva guarire se non credendo, ma per timore di credere il falso si rifiutava di guarire, resistendo alle tue mani: di te che hai approntato le medicine della fede e le hai spalmate sulle malattie dell'universo e hai conferito loro un potere così grande. <

V 7. Da allora, tuttavia, cominciai a preferire la dottrina cattolica, rendendomi conto del fatto che in essa si era indotti a credere in ciò che non era dimostrabile (sia che fosse dimostrabile, ma non a tutti, o che non lo fosse per niente) con più misura e lealtà che non presso i manichei, i quali, con le loro temerarie pretese scientifiche, irridevano la credulità per poi ordinarti a loro volta di credere a un coacervo d'astrusissime fandonie, e proprio col pretesto che non potevano essere dimostrate. Quindi, pian piano, tu, Signore, con mano lievissima e misericordiosissima accarezzando e plasmando il mio cuore, mentre venivo considerando l'infinita quantità di cose in cui credevo senza averle mai viste né aver assistito alla loro attuazione, quante nella storia dei popoli, quante su luoghi e città che non avevo mai visto, quante apprese da amici, quante da medici, quante da altri e altri ancora che, se non fossero credute, non si potrebbe fare nulla in questa vita, e infine quale fede, salda e inamovibile, nutrissi su chi fossero i genitori da cui ero nato – ciò che non avrei potuto sapere se non prestando fede a quello che dicevano gli altri –, mi convincesti che non coloro che credevano alle tue Scritture, che con tanta autorità avevi imposto alla quasi totalità delle genti, ma coloro che non vi credevano bisognava biasimare e non ascoltare se venivano a dir- <

- 20 «Unde scis illos libros unius veri et veracissimi Dei spiritu esse humano generi ministratos?». Id ipsum enim maxime credendum erat, quoniam nulla pugnacitas calumniosarum quaestionum per tam multa quae legeram inter se confligentium philosophorum extorquere mihi potuit ut aliquando
 25 non crederem te esse quidquid esses, quod ego nescirem, aut administrationem rerum humanarum ad te pertinere.

8. Sed id credebam aliquando robustius, aliquando exilius, semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere, etiamsi ignorabam vel quid sentiendum esset de substantia
 30 tua vel quae via duceret aut reduceret ad te. Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi
 35 et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses. Iam enim absurditatem, quae me in illis litteris solebat offendere, cum multa ex eis probabiliter exposita audissem, ad sacramentorum altitudinem referebam eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omni-
 40 bus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum qui non sunt leves corde, ut exciperet omnes populari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret,
 45 multo tamen plures quam si nec tanto apice auctoritatis emergeret nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret. Cogitabam haec et aderas mihi, suspirabam et audiebas me, fluctuabam et gubernabas me, ibam per viam saeculi latam nec dese-
 rebas.

23. *quae* om. S
per... credi s. l. S
ante ut add. G V

26. *minime pertinere* G M
 36. *absurditate* F, O (p. c.)

32. *auctoritatem* A F
 40. *in* (2) om. C D V

35. *et*
 43. *et*

mi: «Come sai tu che quei libri son stati comunicati al genere umano dallo spirito di un unico vero e veracissimo Dio?». Era proprio questo in realtà che bisognava credere più di tutto, poiché nessuna rissosità d'argomenti calunniosi, nel corso di tante letture di filosofi in conflitto tra loro, riuscì mai a forzarmi a credere che tu non sei, qualunque cosa tu sei (ciò che ancora non sapevo), o che non ti riguarda l'amministrazione delle cose umane.

8. La mia fede era in questo ora più forte, ora più debole, ma che tu fossi e ti occupassi di noi l'ho sempre creduto, pur ignorando sia cosa dovessi pensare della tua sostanza, sia qual via portasse o riportasse a te. Così, non avendo noi forze bastanti a trovare la verità con la pura riflessione ed essendoci perciò indispensabile l'autorità delle Sacre Scritture, avevo cominciato a credere che tu non avresti assegnato a tali Scritture un'autorità tanto alta presso tutte le genti se non avessi voluto proprio per essa esser creduto e per essa cercato. Ormai, infatti, l'assurdità che solitamente mi urtava in quei testi, dopo aver sentito spiegare molti passi in modo persuasivo, l'attribuivo alla profondità dei sacri simboli e la sua autorità mi appariva più venerabile e degna d'una fede sacrosanta, poiché da un lato era accessibile alla lettura di tutti, dall'altro riservava la dignità del suo segreto a intelletti più profondi, offrendosi a tutti con parole comprensibilissime e con lo stile più umile, ma insieme stimolando la riflessione di coloro che non sono «leggeri di cuore», al fine di accogliere tutti nel suo grembo popolare e lasciar passare fino a te, attraverso strette fessure, alcuni pochi, ma pur sempre non così pochi quanto sarebbero stati se non avesse goduto d'una autorità tanto eccelsa e non avesse attratto le turbe nel grembo d'una santa umiltà. Così riflettevo, e tu eri con me, sospiravo e tu mi sentivi, ondeggiavo e tu mi pilotavi, me ne andavo per la via larga di questo mondo e tu non mi abbandonavi.

VI 9. Inhiabam honoribus lucris coniugio, et tu inridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu. Vide cor meum, Domine, qui voluisti ut
5 hoc recorderer et confiterer tibi. Nunc tibi inhaereat anima mea, quam de visco tam tenaci mortis exuisti. Quam misera erat! Et sensum vulneris tu pungebas, ut relictis omnibus converteretur ad te, qui es super omnia et sine quo nulla essent omnia, converteretur et sanaretur. Quam ergo miser
10 eram, et quomodo egisti ut sentirem miseriam meam die illo, quo, cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer et mentienti faveretur ab scientibus easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret, transiens per quendam vicum Mediolanensem animad-
15 verti pauperem mendicum iam, credo, saturum iocantem atque laetantem. Et ingemui et locutus sum cum amicis, qui mecum erant, multos dolores insaniarum nostrarum, quia omnibus talibus conatibus nostris, qualibus tunc laborabam, sub stimulis cupiditatum trahens infelicitatis meae sarcinam
20 et trahendo exaggerans, nihil vellemus aliud nisi ad securam laetitiam pervenire, quo nos mendicus ille iam praecessisset numquam illuc fortasse venturos. Quod enim iam ille pauculis et emendicatis nummulis adeptus erat, ad hoc ego tam aerumnosis anfractibus et circuitibus ambiebam, ad laetitiam scilicet temporalis felicitatis. Non enim verum gaudium habebat:
25 sed et ego illis ambitionibus multo falsius quaerebam. Et certe ille laetabatur ego anxius eram, securus ille ego trepidus. Et si quisquam percontaretur me utrum mallet exultare an

VI 9. Aspiravo avidamente a onori, guadagni, matrimonio, e tu ridevi di me. In quelle passioni incontravo difficoltà amarissime, perché tanto più mi favorivi, quanto meno consentivi che mi sembrasse dolce ciò che tu non eri. Guarda il mio cuore, Signore, tu che hai voluto ch'io ricordassi tutto questo e te lo confessassi. Ora a te avidamente aspira l'anima mia, che hai liberato dal vischio tenacissimo della morte. Quant'era misera! E tu tormentavi la ferita aperta, affinché, abbandonata ogni cosa, si rivolgesse a te, «che sei sopra ogni cosa» e senza cui nessuna cosa sarebbe: si rivolgesse e guarisse. Quant'ero misero io stesso, e come tu hai fatto sì ch'io sentissi tutta la mia miseria nel giorno in cui, apprestandomi a recitare il panegirico all'imperatore, pieno zeppo di menzogne che avrebbero guadagnato al loro autore il plauso di un pubblico in grado di apprezzarle, col cuore che palpitava d'angosciosa preoccupazione ed era in preda alle febbri di pensieri distruttivi, mentre passavo per un certo vicolo milanese m'imbattei in un povero mendico già saturo, credo, di vino che rideva e scherzava. Mi lasciasti sfuggire un gemito e confidai agli amici che mi accompagnavano le molte pene causate dalle nostre follie: con tutti i nostri sforzi – sul tipo di quello in cui ero allora impegnato portando, sotto il pungolo dell'avidità, il fardello della mia infelicità, e a forza di portarlo accrescendone il peso – non vogliamo nient'altro se non giungere alla perfetta felicità, dove appunto quel mendicante ci aveva preceduto e dove noi forse non saremmo mai giunti. Ciò che quello aveva ottenuto con poche monetine elemosinate, io lo stavo ricercando per anfratti e meandri tanto rischiosi e faticosi, vale a dire l'appagamento d'una felicità terrena. La sua, infatti, non era vera gioia: ma io, con quelle mie ambizioni, ne cercavo una ancora più falsa. E certamente quello era tutto contento, mentre io ero ansioso, lui tranquillo, io trepidante. E se qualcuno m'avesse chiesto se preferivo esultare o aver paura, avrei risposto:

VI 1. Ps. 2,4; Ps. 36,13; Sap. 4,18 4. Lam. 1,9,11 5. Ps. 62,9 8. Ps. 21,28; Ep. Rom. 9,5 9. Is. 6,10; Ev. Matth. 13,15

metuere, responderem: «Exultare»; rursus si interrogaret
 30 utrum me talem mallet, qualis ille, an qualis ego tunc essem,
 me ipsum curis timoribusque confectum eligerem, sed perversitate:
 numquid veritate? Neque enim eo me praeponere illi debebam,
 quo doctior eram, quoniam non inde gaudebam,
 sed placere inde quaerebam hominibus, non ut eos docerem
 35 sed tantum ut placerem. Propterea et tu baculo disciplinae
 tuae confringebas ossa mea.

10. Recedant ergo ab anima mea qui dicunt ei: «Interest
 unde quis gaudeat. Gaudebat mendicus ille vinulencia, tu
 gaudere cupiebas gloria». Qua gloria, Domine? Quae non est
 40 in te. Nam sicut verum gaudium non erat, ita nec illa vera
 gloria et amplius vertebat mentem meam. Et ille ipsa nocte
 digesturus erat ebrietatem suam, ego cum mea dormieram et
 surrexeram et dormiturus et surrecturus eram; vide quot dies!
 Interest vero unde quis gaudeat, scio, et gaudium spei fidelis
 45 incomparabiliter distat ab illa vanitate. Sed et tunc distabat
 inter nos: nimirum quippe ille felicior erat, non tantum quod
 hilaritate perfundebatur cum ego curis eviscerarer, verum
 etiam quod ille bene optando adquisiverat vinum, ego menti-
 tiendo quaerebam typhum. Dixi tunc multa in hac sententia
 50 caris meis et saepe advertebam in his quomodo mihi esset, et
 inveniebam male mihi esse et dolebam et conduplicabam
 ipsum male, et si quid adrisisset prosperum, taedebat apprehendere,
 quia paene priusquam teneretur avolabat.

VII 11. Congemescebamus in his qui simul amice vivebamus,
 et maxime ac familiarissime cum Alypio et Nebridio ista

29. *rursum* G M | *interrogaret* F O 33. *quo: quod* C D 39. *gaudere cupiebas* om.
 S 42. *ego autem* F M | *mea: ea* C D F M V om. B P 43. *quod* S F G H | *dies* SO
 Sk Pe Ve: -bus cett. codd. (cf. Isnenghi 384) 48. *adquisierat* G M V | *ego autem* A B
 H P V Z

VII 1. *amici* G, V (s. l.)

2. *ac familiarissime* om. S

«Esultare», ma se poi m'avesse chiesto se preferivo essere com'era l'altro o com'ero io stesso in quel momento, avrei scelto me stesso, pur ridotto in quello stato da affanni e paure, ma sarebbe stato un errore: o invece avrei avuto ragione? Non dovevo affatto credermi superiore all'altro perché ero più istruito, dal momento che questo non era per me fonte di gioia, ma me ne servivo semmai per cercare di piacere alla gente, non per insegnare qualcosa, ma solo per piacere. Ecco perché, con la verga della tua scuola, «mi spezzavi le ossa».

10. S'allontanino dall'anima mia coloro che le dicono: «Quel che conta è la causa della gioia. Il mendicante gioiva per la sbornia, tu volevi gioire per la gloria». Quale gloria, Signore? Una gloria che non è in te. Come infatti non era vera gioia, così quella non era vera gloria e sviava ancor più la mia mente. E lui nel corso di quella stessa notte avrebbe smaltito la sua sbornia, io con la mia avevo dormito e m'ero rialzato e avrei dormito e mi sarei rialzato chissà per quanti giorni! Quel che conta è la causa della gioia, lo so, e la gioia della speranza di fede è infinitamente lontana da quella vanità. Ma già allora c'era lontananza tra noi: fuor di dubbio lui era più felice, non tanto perch'era tutto imbevuto di quell'ilarità mentre io mi svisceravo dalle preoccupazioni, ma piuttosto perché quello s'era procurato il vino augurando felicità alla gente, mentre io cercavo una gloria vana dicendo menzogne. Dissi allora molte cose in tal senso ai miei amici, e spesso mi veniva da chiedermi, in circostanze analoghe, quale fosse la mia condizione, e trovavo che le cose non andavano affatto bene e mi doleva e raddoppiavo il mio male, e se mi sorrideva un po' di fortuna, mi peritavo di coglierla, perché non facevo a tempo ad afferrarla che già se n'era volata via.

VII 11. Erano questi gli argomenti delle nostre comuni lamentazioni, tra amici che conducevamo la stessa vita, e ne discutevo

conloquebar. Quorum Alypius ex eodem, quo ego, erat ortus
 municipio, parentibus primatibus municipalibus, me minor
 5 natu. Nam et studuerat apud me, cum in nostro oppido doce-
 re coepi, et postea Carthagini et diligebat multum, quod ei
 bonus et doctus viderer, et ego illum propter magnam virtutis
 indolem quae in non magna aetate satis eminebat. Gurges
 10 tamen morum Carthaginensium, quibus nugatoria fervent
 spectacula, absorbuerat eum in insaniam circensium. Sed cum
 in eo miserabiliter volveretur, ego autem rhetoricam ibi pro-
 fessus publica schola uterer, nondum me audiebat ut magis-
 trum propter quandam simultatem, quae inter me et patrem
 eius erat exorta. Et compereram quod circum exitiabiliter
 15 amaret, et graviter angebar quod tantam spem perditurus vel
 etiam perdidisse mihi videbatur. Sed monendi eum et aliqua
 coercitione revocandi nulla erat copia vel amicitiae beni-
 volentia vel iure magisterii. Putabam enim eum de me cum
 patre sentire, ille vero non sic erat. Itaque postposita in hac
 20 re patris voluntate salutare me coeperat veniens in audito-
 rium meum et audire aliquid atque abire.

12. Sed enim de memoria mihi lapsus erat agere cum
 illo, ne vanorum ludorum caeco et praecipiti studio tam
 bonum interimeret ingenium. Verum autem, Domine, tu, qui
 25 praesides gubernaculis omnium quae creasti, non eum oblitus
 eras futurum inter filios tuos antistitem sacramenti tui et, ut
 aperte tibi tribueretur eius correctio, per me quidem illam sed
 nescientem operatus es. Nam quodam die cum sederem loco
 solito et coram me adessent discipuli, venit salutavit sedit
 30 atque in ea quae agebantur intendit animum. Et forte lectio

3. erat A C D F H, G (p. c.): eram cett. codd. Sk Pe Ve (cf. Isnenghi 387)
 gine B P V Z 7. magnae C D M 9. Carthaginensium S D Sk

10. in insa-
 niam S, A (p. c.) Sk Pe: in insaniam C D F insaniam H, A (a. c.) insaniam B M O P Z Ve inania
 V 20-1. adiutorium B F P M V, D (a. c.) 24. interimeretur S 25. eum:
 enim S M enim eum F 27. correctio B P, Z (a. c.) illa O 28. nesciente FG

soprattutto e con la massima familiarità con Alipio e Nebridio. < Dei due, Alipio era nato nel mio stesso municipio, da genitori molto in vista, più giovane di me. Aveva infatti studiato con me, quando avevo cominciato a insegnare nella nostra città, e poi a Cartagine, e mi voleva molto bene, perché gli sembravo buono e preparato, e io lo ricambiavo per la sua grande attitudine alla virtù che in lui già risaltava nonostante la giovanissima età. Ma il vortice della vita cartaginese, brulicante di spettacoli leggeri, lo aveva inghiottito nella mania dei giochi circensi. Mentre ne era misera- < mente assorbito, io, professando colà retorica, insegnavo in una scuola pubblica e lui non seguiva ancora le mie lezioni a causa di un'inimicizia ch'era nata tra me e suo padre. Io avevo saputo della sua passione smisurata e rovinosa per il circo e ne ero grandemente angosciato, sembrandomi sul punto di bruciare, o aver già bruciato, le più belle speranze. Ma non avevo alcuna possibilità di ammonirlo, né di richiamarlo con qualche provvedimento, o per vincolo d'amicizia o per autorità d'insegnante. Pensavo infatti che condividesse, sul mio conto, l'opinione del padre; ma non era così. E infatti, disobbedendo in questo agli ordini del padre, prese a salutarmi, a frequentare le mie lezioni, ad ascoltarmi per un po' e andarsene.

12. Ma intanto m'era uscito di mente il proposito di convincerlo a non distruggere tante buone qualità con quella cieca e rovinosa passione per futili giochi. Ma tu, Signore, che reggi il timone di tutti gli esseri che hai creato, tu non ti eri dimenticato di lui, che sarebbe diventato tra i tuoi figli ministro del tuo sacramento e, affinché palesemente andasse a te il merito della sua correzione, l'attuasti, è vero, attraverso di me, ma senza che me ne accorgessi. Un giorno, sedevo al solito posto coi miei allievi tutt'intorno: lui arrivò, salutò, si sedette e si concentrò sull'argomento della lezio-

in manibus erat. Quam dum exponerem et oportune mihi
 adhibenda videretur similitudo circensium, quo illud quod
 insinuabam et iucundius et planius fieret cum inrisione mor-
 daci eorum quos illa captivasset insania, scis tu, Deus noster,
 35 quod tunc de Alypio ab illa peste sanando non cogitaverim.
 At ille in se rapuit meque illud non nisi propter se dixisse cre-
 didit et quod alius acciperet ad suscensendum mihi, accepit
 honestus adulescens ad suscensendum sibi et ad me ardentius
 diligendum. Dixeras enim tu iam olim et innexueras litteris
 40 tuis: *Corripe sapientem, et amabit te*. At ego illum non corri-
 pueram, sed utens tu omnibus et scientibus et nescientibus
 ordine quo nosti – et ille ordo iustus est – de corde et lingua
 mea carbones ardentes operatus es, quibus mentem spei
 bonae adureres tabescentem ac sanares. Taceat laudes tuas
 45 qui miserationes tuas non considerat, quae tibi de medullis
 meis confitentur. Etenim vero ille post illa verba proripuit se
 ex fovea tam alta, qua libenter demergebatur et cum mira
 voluptate caecabatur, et excussit animum forti temperantia,
 et resiluerunt omnes circensium sordes ab eo ampliusque illuc
 50 non accessit. Deinde patrem reluctantem evicit, ut me magis-
 tro uteretur: cessit ille atque concessit. Et audire me rursus
 incipiens illa mecum superstitione involutus est amans in
 manichaeis ostentationem continentiae, quam veram et ger-
 manam putabat. Erat autem illa vecors et seductoria, pretio-
 55 sas animas captans nondum virtutis altitudinem scientes tan-
 gere et superficie decipi faciles, sed tamen adumbratae simu-
 lataeque virtutis.

31. et B Sk Pe: et cum Ve om. cett. codd.

33. et (2): et cum S

35. ab illa s. l.

S 37. succensendum B G M Z

40. illum ego S

41. te S | non scientibus C

D 46. vere O om. B P Z

47. alta: multa C D | mirabili B P Z

48. volunta-

te A C D H, V (a.c.)

50. sed deinde B P V Z

56. et: sed CD

ne. Il caso volle che avessi tra mano un certo testo. Nello spiegarlo, mi parve opportuno ricorrere al confronto coi giochi del circo, per modo che quello che cercavo di far capire riuscisse più facile e divertente con la mordace irrisione di quanti eran caduti prigionieri di quella follia: «tu sai, Dio nostro», che in quel momento non pensavo ad Alipio e alla necessità di guarirlo da quella peste. Ma lui riferì a sé le mie parole e credette che le avessi dette proprio per lui e, mentre un altro ne avrebbe tratto motivo per irritarsi con me, l'ottimo giovane ne trasse motivo per irritarsi con sé stesso e prese ad amarmi con più intenso affetto. Già l'avevi detto altra volta e inserito nelle tue Scritture: «Rimprovera il saggio e lui ti amerà». Ma io non l'avevo rimproverato, eri stato invece tu, che ti servi di tutti, che lo sappiano o meno, secondo la ragione che ben conosci, una giusta ragione, a fare del mio cuore e della mia lingua carboni ardenti coi quali cauterizzare il marcio di quella mente di belle speranze e guarirla. Taccia le tue lodi colui che non sa vedere le tue misericordie, che ti esaltano sin dal profondo delle mie viscere. Sta il fatto, comunque, che lui, dopo quelle parole, saltò fuori dalla fossa così profonda in cui stava beatamente affogando e con stupefacente voluttà perdendo la vista, e scosse l'animo con forte temperanza e tutte le sozzure circensi lo abbandonarono ed egli non vi s'accostò mai più. Vinse quindi la riluttanza del padre, per avermi come suo insegnante: quello cedette e acconsentì. E riprendendo a seguire le mie lezioni fu avviluppato con me in quella tal superstizione, amando nei manichei l'ostentazione dell'austerità, che credeva vera e autentica. E invece era vile e traditrice, andando a caccia di anime preziose che non sapevano ancora misurare la profondità della virtù, facili a farsi ingannare dal suo aspetto esteriore – una virtù di fatto solo adombrata e simulata.

VII 34. Ps. 68,6
Ps. 106,8

40. Prov. 9,8
54. Prov. 6,26

43. Ezech. 1,13

44. Is. 6,6-7

45.

VIII 13. Non sane relinquens incantatam sibi a parentibus terrenam viam Romam praecesserat ut ius disceret, et ibi gladiatorii spectaculi hiatu incredibili et incredibiliter abrep-
 5 eius amici et condiscipuli, cum forte de prandio redeuntibus pervium esset, recusantem vehementer et resistentem familiari violentia duxerunt in amphitheatrum crudelium et funestorum ludorum diebus haec dicentem: «Si corpus meum in
 10 locum illum trahitis et ibi constituitis, numquid et animum et oculos meos in illa spectacula potestis intendere? Adero itaque absens ac sic et vos et illa superabo». Quibus auditis illi nihilo setius eum adduxerunt secum, id ipsum forte explorare cupientes utrum posset efficere. Quo ubi ventum est et sedi-
 15 bus quibus potuerunt locati sunt, fervebant omnia immanissimis voluptatibus. Ille clausis foribus oculorum interdixit animo ne in tanta mala procederet. Atque utinam et aures obturavisset! Nam quodam pugnae casu, cum clamor ingens totius populi vehementer eum pulsasset, curiositate victus et quasi paratus, quidquid illud esset, etiam visum contemnere et vin-
 20 cere, aperuit oculos et percussus est graviore vulnere in anima quam ille in corpore, quem cernere concupivit, ceciditque miserabilius quam ille, quo cadente factus est clamor: qui per eius aures intravit et reseravit eius lumina, ut esset qua feriretur et deiceretur audax adhuc potius quam fortis animus et eo
 25 infirmior, quo de se praesumpserat qui debuit de te. Ut enim vidit illum sanguinem, immanitatem simul ebibit et non se avertit, sed fixit aspectum et hauriebat furias et nesciebat et delectabatur scelere certaminis et cruenta voluptate inebria-

VIII 3. *gladiatorii* M, D (a. c.) -*torum* Z -*toris* F | *spectaculo* H, Z (p. c.) | *inhiatu* B P
 9. *et ibi constituitis* om. S 12. *nihilo setius: nihilo segnius* Z, C (p. c.) *nihilo*
 ****ius* O *nihil ominis satius* A *nihilo aliter nihil *ominis satius* H *nihil setius* V *nihil homi-*
ninus F (corr. *ominus*) *nihilo secretius* M (p. c.) | *adduxerat* B (corr. -*ere*) -*erant* P Z 13.
quo B F P Z Sk Pe: *quod* cett. codd. Ve 16-7. *opturasset* S *obduravisset* F 19.
visu O M, V (p. c.) D (in marg.) 20. *oculos* om. S Sk Pe (recte?) | *graviori* C D
 M 26. *immanitate* B P

VIII 13. Non avendo nessuna intenzione di abbandonare la via terrena, che i genitori gli avevano magnificato, mi aveva preceduto a Roma per studiare diritto, e lì fu incredibilmente rapito da un'incredibile passione per gli spettacoli dei gladiatori. All'inizio non aveva provato nei loro confronti che avversione e disprezzo, ma una volta, per caso, incontrati alcuni amici che tornavano da un pranzo, nonostante il suo veemente rifiuto e la sua resistenza, lo condussero con affettuosa violenza all'anfiteatro in giorni di gare funeste e crudeli. Lui diceva: «Anche se trascinate il mio corpo in quel luogo e ve lo costringete, potrete forse costringere il mio animo e i miei occhi a quegli spettacoli? Sarò lì senza esserci, e così avrò sconfitto voi e loro». A sentire queste parole quelli non rinunciarono a tirarselo dietro, proprio per la curiosità di vedere come se la sarebbe cavata. Arrivati colà, presero posto dove poteronno, ed era già tutto un ribollire di bestiali passioni. Lui, chiuse le porte degli occhi, impedì all'anima di addentrarsi in tali mostruosità. Avesse voluto il cielo che si fosse turato anche le orecchie! A un certo punto del combattimento, violentemente colpito dall'enorme boato dell'intera folla, vinto da curiosità e sentendosi in grado di disprezzare e vincere qualsiasi cosa accadesse anche al vederla, aprì gli occhi e fu colpito d'una ferita ben più grave di quella che aveva colpito nel corpo l'uomo che aveva voluto guardare e cadde ben più miseramente dell'uomo che, cadendo, aveva provocato quel boato: questo, gli era entrato attraverso le orecchie e gli aveva aperto gli occhi, per creare il varco attraverso cui potesse esser ferito e abbattuto un animo più audace che forte e indebolito dalla fiducia che aveva riposto in sé anziché in te. Com'ebbe infatti visto quel sangue, ne ingurgitò all'istante tutta l'atrocità e non si girò, anzi vi tenne fisso lo sguardo e ne attingeva tutto il furore e non se ne accorgeva e si beava della criminalità del combatti-

batur. Et non erat iam ille qui venerat, sed unus de turba ad
 30 quam venerat, et verus eorum socius a quibus adductus erat.
 Quid plura? Spectavit clamavit exarsit abstulit inde secum
 insaniam, qua stimuletur redire non tantum cum illis, a qui-
 bus prius abstractus est, sed etiam prae illis et alios trahens.
 Et inde tamen manu validissima et misericordissima eruisti
 35 eum tu et docuisti non sui habere sed tui fiduciam, sed longe
 postea.

IX 14. Verum tamen iam hoc ad medicinam futuram in
 eius memoria reponebatur. Nam et illud quod, cum adhuc
 studeret iam me audiens apud Carthaginem et medio die
 cogitaret in foro quod recitaturus erat, sicut exerceri scholas-
 5 tici solent, sivisti eum comprehendi ab aeditimis fori tam-
 quam furem, non arbitror aliam ob causam te permisisse,
 Deus noster, nisi ut ille vir tantus futurus iam inciperet disce-
 re quam non facile in cognoscendis causis homo ab homine
 damnandus esset temeraria credulitate. Quippe ante tribunal
 10 deambulabat solus cum tabulis ac stilo, cum ecce adulescens
 quidam ex numero scholasticorum, fur verus, securim clancu-
 lo apportans illo non sentiente ingressus est ad cancellos
 plumbeos, qui vico argentario desuper praeminent, et praeci-
 dere plumbum coepit. Sono autem securis audito submurmura-
 15 raverunt argentarii, qui subter erant, et miserunt qui apprehenderent quem forte invenissent. Quorum vocibus auditis,
 relicto instrumento, ille discessit timens ne cum eo teneretur.
 Alypius autem, qui non viderat intrantem, exeuntem sensit et
 celeriter vidit abeuntem et causam scire cupiens ingressus est

32. *ridere* B om. O 33. *prius* om. S 35. *eum* post *docuisti* add. S F Sk | *fiducia* S
 IX 2. *memoriam* B P 3. *stuperet* S 4. *sicuti* A C D G H 9. *crudelitate* S B
 O P V 11. *securi* A -*rem* B V Z, P (a. c.) -*ti* M (a. c.) 14-5. *submurmuraverant* C
 D 17. *teneretur... paene iam* (x 20) deest F

mento e s'inebriava di voluttà cruenta. Non era già più lo stesso di prima, ma uno dei molti a cui s'era unito, degno compare di quelli che ve l'avevano portato. Che aggiungere? Guardò, urlò, s'infiammò, portò via con sé la follia che lo avrebbe spinto a tornare, non soltanto con quelli che per primi ve lo avevano trascinato, ma persino prima di loro e trascinando altri a sua volta. Ma di là, tuttavia, con mano fortissima e misericordiosissima lo tirasti fuori e gli insegnasti a non aver fiducia in sé stesso, bensì in te – ma questo molto più tardi.

IX 14. Tutto questo veniva però riposto nella sua memoria, perché servisse da medicina in futuro. E anche quest'altro episodio, quando, avendo già preso a seguire le mie lezioni a Cartagine, trovandosi un bel giorno al foro, verso mezzodì, tutto intento a < escogitare un tema per la declamazione che avrebbe dovuto tenere, come usano gli allievi per esercizio, tu consentisti che venisse arrestato come ladro dalle guardie del foro: non credo che lo permettesti per altra ragione, Dio nostro, se non perché quell'uomo destinato a diventare tanto importante cominciasse ormai a imparare quanto attentamente, nel giudicare una causa, ci si debba guardare dal condannare un nostro simile per avventata credulità. Passeggiava tutto solo davanti al tribunale con le tavolette e lo stilo, quand'ecco un giovincello, uno studente, lui sì un vero ladro, portandosi dietro un'ascia, senza che lui se ne accorgesse superò la cancellata di piombo che sovrasta il vico Argentario e cominciò a tagliare il piombo. Sentendo però il rumore dell'ascia, i banchieri che si trovavano di sotto si misero a bisbigliare e mandarono gente ad arrestare chi avessero eventualmente sorpreso. Sentendo le voci di costoro, il ladro lasciò lì lo strumento e scappò, temendo di esser sorpreso con quello in mano. Alipio, invece, che non l'aveva visto entrare, lo notò mentre usciva e lo vide allontanarsi veloce-

20 locum et inventam securim stans atque admirans considera-
bat, cum ecce illi, qui missi erant, reperiunt eum solum feren-
tem ferrum, cuius sonitu exciti venerant: tenent attrahunt,
congregatis inquilinis fori tamquam furem manifestum se
comprehendisse gloriantur, et inde offerendus iudiciis duce-
25 batur.

15. Sed hactenus docendus fuit. Statim enim, Domine,
adfuisti innocentiae, cuius testis eras tu solus. Cum enim
duceretur vel ad custodiam vel ad supplicium, fit eis obviam
quidam architectus, cuius maxima erat cura publicarum fabri-
30 carum. Gaudent illi eum potissimum occurrisset, cui solebant
in suspicionem venire ablatarum rerum quae perissent de
foro, ut quasi tandem iam ille cognosceret a quibus haec fie-
rent. Verum autem viderat homo saepe Alypium in domo
cuiusdam senatoris, ad quem salutandum ventitabat, statim-
35 que cognitum manu apprehensa semovit a turbis et tanti mali
causam quaerens, quid gestum esset audivit omnesque tumul-
tuantes, qui aderant, et minaciter frementes iussit venire
secum. Et venerunt ad domum illius adulescentis, qui rem
commiserat. Puer vero erat ante ostium et tam parvus erat ut
40 nihil exinde domino suo metuens facile posset totum indica-
re; cum eo quippe in foro fuit pedisequus. Quem posteaquam
recoluit Alypius, architecto intimavit. At ille securim de-
monstravit puero quaerens ab eo, cuius esset. Qui confes-
tim «Nostra» inquit; deinde interrogatus aperuit cetera. Sic
45 in illam domum translata causa confusisque turbis, quae de
illo triumphare iam coeperant, futurus dispensator verbi tui
et multarum in ecclesia tua causarum examinador experientior
instructiorque discessit.

22. *excitati* B P V Z
cett. codd. Sk Pe Ve
verus C D

24. *gloriabantur* B P Z, V (p. c.)
31. *suspicionem* O

27. *adfuisti* S: *subvenisti*
34. *veniebat* C D 46. *futurus*:

mente e, volendo capire perché, entrò colà e trovò l'ascia, e se ne stava lì ritto a osservarla con meraviglia quando i messi lo trovarono solo con in mano lo strumento dal cui rumore erano stati attirati: lo prendono, lo trascinano, si vantano, davanti agli abitanti del foro che si sono radunati, di aver catturato un ladro colto in flagrante, poi lo conducono via per consegnarlo alla giustizia.

15. Ma quell'esperienza doveva terminare lì. Subito infatti, Signore, soccorresti l'innocente di cui eri l'unico testimone. Mentre veniva portato o in prigione o al supplizio, gli si fa incontro un certo architetto, sovrintendente agli edifici pubblici. Quelli erano tutti contenti di aver incontrato proprio lui, che era solito sospettarli dei furti che si verificavano al foro: avrebbe finalmente visto chi ne era il vero autore. Quell'uomo invece aveva visto spesso Alipio in casa di un certo senatore che andava di quando in quando a salutare. Lo riconobbe all'istante, lo prese per mano e lo tirò in disparte dalla folla e, chiesta la ragione di così grave incidente, apprese che cosa era successo e ordinò a tutti gli astanti, che tumultuavano e fremevano minacciosi, di seguirlo. Giunsero alla casa di quel ragazzo che aveva commesso il fatto. C'era uno schiavetto davanti alla porta ed era così piccolo che avrebbe facilmente rivelato ogni cosa senza il minimo sospetto di danneggiare il suo padrone: tanto più che era stato proprio lui ad accompagnarlo al foro. Alipio lo riconobbe e lo disse all'architetto. Questi allora mostrò l'ascia allo schiavetto, chiedendogli di chi era. E lui subito: «È nostra» disse. Sottoposto a un interrogatorio svelò tutto il resto. Così, l'accusa fu trasferita su quella casa, tra la costernazione di tutta quella gente che già cantava vittoria a danno di Alipio. Quanto a lui, futuro dispensatore della tua parola e giudice di tante cause nella tua Chiesa, se ne andò più esperto e più saggio.

X 16. Hunc ergo Romae inveneram, et adhaesit mihi fortissimo vinculo mecumque Mediolanium profectus est, ut nec me desereret et de iure, quod didicerat, aliquid ageret secundum votum magis parentum quam suum. Et ter iam
 5 adsederat mirabili continentia ceteris, cum ille magis miraretur eos qui aurum innocentiae praeponerent. Temptata est quoque eius indoles non solum inlecebra cupiditatis sed etiam stimulo timoris. Romae adsidebat comiti largitionum Italicianarum. Erat eo tempore quidam potentissimus senator, cuius
 10 et beneficiis obstricti multi et terrori subditi erant. Voluit sibi licere nescio quid ex more potentiae suae, quod esset per leges illicitum; restitit Alypius. Promissum est praemium; inrisit animo. Praetentae minae; calcavit mirantibus omnibus inusitatam animam, quae hominem tantum et innumerabilibus
 15 praestandi nocendique modis ingenti fama celebratum vel amicum non optaret vel non formidaret inimicum. Ipse autem iudex, cui consiliarius erat, quamvis et ipse fieri nollet, non tamen aperte recusabat, sed in istum causam transferens ab eo se non permitti adserebat, quia et re vera, si ipse faceret,
 20 iste discederet. Hoc solo autem paene iam inlectus erat studio litterario, ut pretiis praetorianis codices sibi conficiendos curaret, sed consulta iustitia deliberationem in melius vertit utiliore iudicans aequitatem, qua prohibebatur, quam potestatem, qua sinebatur. Parvum est hoc; sed qui in parvo fidelis
 25 est et in magno fidelis est, nec ullo modo erit inane quod tuae veritatis ore processit: *Si in iniusto mammona fideles non fuistis, verum quis dabit vobis? et si in alieno fideles non fuistis, vestrum quis dabit vobis?* Talis ille tunc inhaerebat mihi mecumque nutabat in consilio, quisnam esset tenendus vitae
 30 modus.

X 2. Mediolanum B C P, D (a. c.)

6. praeparent C D

7. de inlecebra cupiditate

S 19. et om. C D, V (a. c.)

20. inlectus accedit F

27. verum: vestrum A G

H V, O (p. c.) quod verum est B P Z, eras. F | dabit: credit B P Z

28. vestrum: quod

vestrum est B P Z | tunc ille S

X 16. Lo avevo dunque ritrovato a Roma, e mi si legò strettamente e partì con me alla volta di Milano, per non abbandonarmi e per mettere in pratica – più secondo il desiderio dei genitori che non il proprio – un po' di quel diritto che aveva imparato. Già per tre volte aveva fatto il coadiutore con una rettitudine che stupiva i colleghi, mentre lui si stupiva di quelli che preferivano l'oro all'onestà. La sua tempra fu messa alla prova non solo con l'attrattiva del guadagno, ma anche col pungolo della paura. Fungeva a Roma da coadiutore del conte preposto alle elargizioni per l'Italia. C'era < a quel tempo un potentissimo senatore, al quale molti erano o legati coi benefici o sottomessi col terrore. Volle che gli fosse lecito fare, con l'usata prepotenza, una certa cosa ch'era vietata dalla legge. Alipio si oppose. Gli promise una ricompensa: rise di cuore. Gli fece delle minacce: le calpestò, tra l'ammirazione generale per quell'animo raro che non cercava come amico e non temeva come nemico un uomo tanto importante e di cui ben si conoscevano gli innumerevoli modi di cui disponeva per favorire o danneggiare. Il giudice stesso, di cui era consigliere, sebbene fosse anche lui contrario, non aveva però coraggio di contrastarlo apertamente, e trasferendo ogni responsabilità su Alipio, si scusò dicendo che questi non glielo lasciava fare e che – cosa del resto vera – se lo avesse fatto, se ne sarebbe andato. L'unica cosa che riuscisse quasi a sedurlo era l'amore per le lettere: poco mancò che si facesse copiare dei manoscritti a spese del tribunale. Ma consultò le leggi e optò per la soluzione migliore, giudicando più utile l'equità che gli proibiva di farlo del potere che glielo consentiva. Era poca cosa, ma «chi è fedele nel piccolo, resta fedele anche nel grande», e non potrà in alcun modo rivelarsi vano ciò che è uscito dalla tua bocca: «Se non siete stati fedeli nelle ricchezze ingiuste, chi vi darà quelle autentiche? E se non siete stati fedeli nei beni altrui, chi vi darà i vostri?». Tale era dunque colui che mi era tanto legato e condivideva le mie perplessità sul tipo di vita da seguire.

17. Nebridius etiam, qui relictā patria vicinā Carthagini atque ipsa Carthagine, ubi frequentissimus erat, relicto paterno rure optimo, relicta domo et non secutura matre nullam ob aliam causam Mediolanum venerat, nisi ut mecum viveret
 35 in flagrantissimo studio veritatis atque sapientiae, pariter suspirabat pariterque fluctuabat, beatæ vitæ inquisitor ardens et quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus. Et erant ora trium egentium et inopiam suam sibi invicem anhelantium et a te expectantium ut dares eis escam in tem-
 40 pore opportuno. Et in omni amaritudine, quæ nostros saeculares actus de misericordia tua sequebatur, intuentibus nobis finem cur ea pateremur, occurrebant tenebrae, et aversabamur gementes et dicebamus: «Quam diu haec?». Et hoc crebro dicebamus et dicentes non relinquebamus ea, quia non
 45 elucebat certum aliquid quod illis relictis apprehenderemus.

XI 18. Et ego maxime mirabar satagens et recolens quam longum tempus esset ab undevicensimo anno aetatis meae, quo fervere coeperam studio sapientiae, disponens ea inventa relinquere omnes vanarum cupiditatum spes inanes et insa-
 5 nias mendaces. Et ecce iam tricenariam aetatem gerebam in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me, dum dico: «Cras inveniam; ecce manifestum apparebit et tenebo; ecce Faustus veniet et exponet omnia. O magni viri academici! Nihil ad agendam vitam
 10 certi comprehendere potest? Immo quaeramus diligentius et non desperemus. Ecce iam non sunt absurda in libris ecclesiasticis quæ absurda videbantur, et possunt aliter atque honeste intellegi. Figam pedes in eo gradu, in quo puer a

31. etiam: enim B P Z autem G 34. Mediolanum C, D (a. c.) 39. a te: ad te S B
 H O P Sk Pe Ve (= LXX; sed cf. En. ps. CIII 4, 11; c. duas epp. Pel. IV 39; Prosp. Exp.
 Ps. 103, 27) | illis C D 42. et om. O
 XI 2. undevicensimo S, O (a. c.) Sk Ve: -cesimo cett. codd. (unodevicesimo F) Pe 4-5.
 insanas S 6. fervendi S 7. et ante ecce add. B P Z

17. Anche Nebridio, il quale, lasciata la sua città natale, vici- <
 na a Cartagine, e poi la stessa Cartagine, dove si recava spessissi-
 mo, lasciata la ricca campagna paterna, lasciata la casa e sua ma-
 dre, che non era disposta a seguirlo, per nessun'altra ragione era <
 venuto a Milano se non per vivere con me nell'ardentissima ricer-
 ca della verità e della sapienza, con me sospirava e con me fluttua-
 va, ardente indagatore della vita beata e acuto investigatore delle
 questioni più ardue. Ed erano le bocche di tre affamati che si ina- <
 lavano a vicenda la propria miseria e che, «a te rivolte, attendeva-
 no che tu dessi loro il cibo al momento opportuno». E nell'ama-
 rezza che per tua misericordia seguiva ogni nostro atto secolare,
 quando ci chiedevamo che scopo avesse quel nostro patire trova-
 vamo buio dappertutto. Ci volgevamo indietro gemendo e diceva-
 mo: «Quanto durerà?». E lo dicevamo spesso, e pur dicendolo
 non abbandonavamo quel tipo di vita, perché non riluceva alcuna
 certezza a cui aggrapparci dopo averla abbandonata.

XI 18. E io grandemente mi stupivo, valutando e rifletten- <
 do, di quanto tempo fosse passato dal diciannovesimo anno di mia
 vita, quando avevo cominciato ad appassionarmi alla ricerca della
 sapienza, deciso, se la trovavo, ad abbandonare ogni vana speran-
 za di vane passioni e ogni folle menzogna. Ed ecco che già avevo
 trent'anni e continuavo a dibattermi in quel medesimo fango per
 il desiderio di fruire delle cose presenti, sfuggenti e distruttive, e
 dicevo: «Domani troverò. Ecco, m'apparirà in piena evidenza e io <
 la terrò ben stretta. Ecco, verrà Fausto e mi spiegherà tutto. O <
 accademici, grandi uomini! Nulla di certo si può trovare che serva <
 a vivere? Ma no, cerchiamo diligentemente e non disperiamo. Ma
 ecco che certe cose che, nei libri della Chiesa, mi parevano assurde,
 assurde non sono e possono essere interpretate correttamente in
 modo diverso. Poserò il piede su quel gradino sul quale da piccolo

32. Hor. *Epod.* 2,3

39. Ps. 103,27; 144,15

XI 4. Ps. 39,5

5. Terent. *Phormio* 7809. Cic. *Acad.* II 18,31

parentibus positus eram, donec inveniatur perspicua veritas.

- 15 Sed ubi quaeretur? Quando quaeretur? Non vacat Ambrosio, non vacat legere. Ubi ipsos codices quaerimus? Unde aut quando comparamus? A quibus sumimus? Deputentur tempora, distribuantur horae pro salute animae? Magna spes oborta est: non docet catholica fides quod putabamus et vani accusabamus. Nefas habent docti eius credere Deum figura humani corporis terminatum. Et dubitamus pulsare, quo aperiantur cetera? Antemeridianis horis discipuli occupant; ceteris quid facimus? Cur non id agimus? Sed quando salutamus amicos maiores, quorum suffragiis opus habemus? Quando praeparamus quod emant scholastici? Quando reparamus nos ipsos relaxando animo ab intentione curarum?

19. Pereant omnia et dimittamus haec vana et inania: conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis. Vita misera est, mors incerta est; subito obrepit: quomodo hinc exhibemus? Et ubi nobis discenda sunt quae hic negleximus? Ac non potius huius negligentiae supplicia luenda? Quid, si mors ipsa omnem curam cum sensu amputabit et finiet? Ergo et hoc quaerendum. Sed absit ut ita sit. Non vacat, non est inane quod tam eminens culmen auctoritatis christianae fidei 35 toto orbe diffunditur. Numquam tanta et talia pro nobis divinitus agerentur, si morte corporis etiam vita animae consumeretur. Quid cunctamur igitur, relicta spe saeculi, conferre nos totos ad quaerendum Deum et vitam beatam? Sed expecta: iucunda sunt etiam ista, habent non parvam dulcedinem 40 suam; non facile ab eis praecidenda est intentio, quia turpe

16. *quaeremus* C D 17. *sumemus* C D F M *sumus* V (a. c.) 19. *putamus* S
 21. *dubitabamus* A F H V *-tabimus* Z | *aperiatur* C D 22. *antemeridianas*
horas P Z | *occupabant* O M 23. *id non* O 26. *animum* B F P Z *-mos*
 G 28. *haec post vita* add. A B F H P V Z 29. *est* (2) om. B G P Z | *si subito* B P
 Z | *obrepit* C D F G M 30. *hinc* S om. B 31. *lugenda* A, H (a. c.) *luenda* F
luenda sunt G M P Z *luenda sunt* B 36-7. *consumaretur* A H

ero stato messo dai miei genitori, finché non avrò trovato la perspicua verità. Ma dove devo cercarla? E quando? Ambrogio non ha tempo, e neppure noi abbiamo tempo per leggere. E i libri stessi, dove cercarli? Da chi e quando procurarceli? A chi chiederli? Andranno forse stabiliti i tempi e assegnate determinate ore per la salvezza dell'anima? È nata una grande speranza: la religione cat- < tolica non insegna ciò che credevamo e vanamente accusavamo. I suoi dotti reputano delitto credere che Dio sia rinchiuso nella figura del corpo umano. Cosa aspettiamo a bussare, perché anche le altre porte ci vengano aperte? Le ore antimeridiane sono dedicate agli allievi: delle restanti cosa dobbiamo fare? Perché non dedicarle a questo? Ma allora, quando andremo a far visita agli amici influenti, del cui appoggio abbiamo bisogno? Quando prepareremo i testi da vendere agli allievi? Quando ricupereremo un po' le forze, riposando la mente dalla tensione delle preoccupazioni?

19. Che tutto vada in malora, lasciamo perdere tutti questi problemi vani e inani: dedichiamoci alla sola ricerca della verità. La vita è misera, la morte incerta: ti striscia addosso all'improvviso: come uscirne? E dove possiamo imparare ciò che sin qui abbiamo trascurato? O non dovremo piuttosto pagare il fio di tale trascuratezza? E se invece la morte troncasse e terminasse, assieme alla sensibilità, anche ogni affanno? Anche su questo bisognerebbe investigare. Ma lungi da me il pensiero che le cose stiano così. Non può essere privo di peso e consistenza il fatto che l'altissimo vertice della fede cristiana si propaghi con tanta autorità in tutto il mondo. Tante e tali cose non sarebbero compiute per noi dalla divinità, se con la morte del corpo s'esaurisse anche la vita dell'anima. Perché dunque esitiamo ad abbandonare la speranza mondana e a gettarci tutti alla ricerca di Dio e della vita beata? Ma aspetta: anche le cose di questo mondo sono piacevoli, hanno una loro non piccola dolcezza; non si può troncare tanto facilmente lo

est ad ea rursum redire. Ecce iam quantum est ut impetretur aliquis honor. Et quid amplius in his desiderandum? Suppetit amicorum maiorum copia, ut nihil aliud et multum festinemus, vel praesidatus dari potest. Et ducenda uxor cum aliqua
 45 pecunia, ne sumptum nostrum gravet, et ille erit modus cupiditatis. Multi magni viri et imitatione dignissimi sapientiae studio cum coniugibus dediti fuerunt ».

20. Cum haec dicebam et alternabant hi venti et impellebant huc atque illuc cor meum, transibant tempora, et tarda-
 50 bam converti ad Dominum et differebam de die in diem vivere in te et non differebam cotidie in memet ipso mori: amans beatam vitam, timebam illam in sede sua et ab ea fugiens quaerebam eam. Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae priverer amplexibus, et medicinam misericordiae
 55 tuae ad eandem infirmitatem sanandam non cogitabam, quia expertus non eram, et propriarum virium credebam esse continentiam, quarum mihi non eram conscius, cum tam stultus essem ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis. Utique dares, si gemitu interno
 60 pulsarem aures tuas et fide solida in te iactarem curam meam.

XII 21. Prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda, cantans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae vivere, sicut iam diu desideraremus, si id fecissem. Erat enim ipse in ea re etiam tunc castissimus, ita ut mirum

43. et om. S 49. transiebant B F M O P V (recte?)
 Z 57. tamen S om. V

50. deum A B H P

slancio, distaccandosi da esse: sarebbe poi una vergogna, tornare da loro indietro. Ma ecco quanto basta per ottenere un incarico onorifico. Che cosa si potrebbe desiderare di più? Abbiamo un certo numero di amici influenti: se non vogliamo impegnarci molto per ottenere altro, almeno una presidenza si può avere. E bisognerà prendere una moglie con un certo patrimonio, perché non gravi sul nostro bilancio, e questo sarà tutto quel che possiamo desiderare. Molti grandi uomini e degnissimi d'imitazione si sono dedicati allo studio della sapienza pur avendo moglie».

20. Mentre dicevo così ed era un continuo mutar di vento che mi sballottava il cuore da una parte e dall'altra, il tempo passava e io «tardavo a volgermi al Signore» e rinviavo «di giorno in giorno di vivere in te» eppure non rinviavo di morire ogni giorno in me stesso: amavo la vita beata, ma avevo paura di lei nella sua dimora e la cercavo fuggendola. Credevo infatti che sarei stato troppo infelice se fossi stato privato degli amplessi di una donna; e non ricorrevo alla medicina della tua misericordia per guarire tale infermità, perché non l'avevo mai sperimentata e credevo che la continenza si dovesse ottenere con le proprie forze e io in me non ne sentivo, essendo tanto sciocco da non sapere, com'è scritto, che nessuno può essere continente se tu non glielo concedi. Me l'avresti sicuramente concesso, se col mio gemito interiore avessi bussato alle tue orecchie e con solida fede avessi proiettato in te ogni mio pensiero.

XII 21. Veramente, Alipio mi dissuadeva dal prender moglie, ripetendomi che, se così facevo, non avremmo potuto assolutamente vivere insieme indisturbati nell'amore per la sapienza, come da tempo desideravamo. Era infatti, già allora, molto casto in tal genere di cose, al punto da suscitare stupore perché, nella pri-

5 esset, quia vel experientiam concubitus ceperat in ingressu
 adolescentiae suae, sed non haeserat magisque doluerat et
 spreverat et deinde iam continentissime vivebat. Ego autem
 resistebam illi exemplis eorum, qui coniugati coluissent
 sapientiam et promeruissent Deum et habuissent fideliter ac
 10 dilexissent amicos. A quorum ego quidem granditate animi
 longe aberam et deligatus morbo carnis mortifera suavitate
 trahebam catenam meam, solvi timens et quasi concusso vul-
 nere repellens verba bene suadentis tamquam manum solven-
 tis. Insuper etiam per me ipsi quoque Alypio loquebatur ser-
 15 pens et innectebat atque spargebat per linguam meam dulces
 laqueos in via eius, quibus illi honesti et expediti pedes impli-
 carentur.

22. Cum enim me ille miraretur, quem non parvi pende-
 ret, ita haerere visco illius voluptatis ut me affirmarem, quo-
 20 tienscumque inde inter nos quaereremus, caelibem vitam nul-
 lo modo posse degere atque ita me defenderem, cum illum
 mirantem viderem, ut dicerem multum interesse inter illud,
 quod ipse raptim et furtim expertus esset, quod paene iam ne
 meminisset quidem atque ideo nulla molestia facile contemne-
 25 ret, et delectationes consuetudinis meae, ad quas si accessis-
 set honestum nomen matrimonii, non eum mirari oportere
 cur ego illam vitam nequirem spernere, coeperat et ipse desi-
 derare coniugium nequaquam victus libidine talis voluptatis,
 sed curiositatis. Dicebat enim scire se cupere quidnam esset
 30 illud, sine quo vita mea, quae illi sic placebat, non mihi vita,
 sed poena videretur. Stupebat enim liber ab illo vinculo ani-
 mus servitutem meam et stupendo ibat in experiendi cupidi-

XII 8. eorum: illorum O 10. granditate quidem S 11. delegatus S F delicatus B
 G P Z, M (p. c.) 13. manu S D O, C (a. c.) manus C (p. c.) Ve 21. defendere B
 M P Z 22. ut: et B P, Z (a. c.) 23. nec B P Z non M 24. nullam moles-
 tiam C D M 26. oporteret F G O V 27. ego: ergo B C D G V 31. ille ante
 liber add. M V

ma adolescenza, aveva effettivamente sperimentato l'amore carnale, ma non v'era rimasto impigliato e anzi se n'era molto addolorato e l'aveva disprezzato e da quel momento era vissuto in completa castità. Io però gli opponevo gli esempi di quanti, pur sposati, avevano coltivato la sapienza e ben meritato al cospetto di Dio, e avevano mantenuto fedelmente e amato i loro amici. Da tanta magnanimità io ero in verità assai lontano e, incatenato al morbo della carne, trascinavo la mia catena con mortifera voluttà, temendo che venisse sciolta e respingendo come da una ferita tormentata le parole che mi consigliavano al bene quasi fossero la mano di chi intendeva sciogliere quella catena. Inoltre, per mio mezzo, il serpente parlava anche ad Alipio e lo legava e mediante la mia lingua spargeva dolci lacci sul suo cammino, in cui potessero impigliarsi quei suoi onesti e liberi piedi.

22. Lui infatti si stupiva che uno che stimava non poco fosse invischiato a tal punto in quella voluttà da proclamare, ogni volta che ne discutevamo, di non poter condurre assolutamente una vita da scapolo, e io mi difendevo, nel vedere che si stupiva, dicendo che c'era una bella differenza tra quello che lui stesso aveva sperimentato in quel modo frettoloso e furtivo, e che ormai aveva quasi dimenticato e che perciò adesso non gli costava niente disprezzare con tanta disinvoltura, e i piaceri a cui ero abituato: bastava aggiungergli l'onesto nome del matrimonio e si sarebbe capito perché non riuscivo a disprezzare quel genere di vita. Così, aveva cominciato a desiderare anche lui il matrimonio, vinto non, certo, dalla lusinga di tale piacere, bensì dalla curiosità. Diceva infatti di voler < capire cosa mai fosse quello senza cui la mia vita, che a lui piaceva così com'era, a me non pareva vita, ma castigo. Il suo animo, libero da quel legame, si meravigliava della mia schiavitù, e meravigliandosi maturava la curiosità di sperimentarlo, e stava di fatto

nem, venturus in ipsam experientiam atque inde fortasse lapsurus in eam quam stupebat servitutem, quoniam sponsio-
 35 nem volebat facere cum morte, et qui amat periculum incidet in illud. Neutrum enim nostrum, si quod est coniugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, ducebat nisi tenuiter. Magna autem ex parte atque vehemen-
 40 tum excruciat, illum autem admiratio capiendum trahebat. Sic eramus, donec tu, altissime, non deserens humum nos-
 tram miseratus miseros subvenires miris et occultis modis.

XIII 23. Et instabatur impigre ut ducerem uxorem. Iam petebam, iam promittebatur, maxime matre dante operam quo me iam coniugatum baptismus salutaris ablueret, quo me in dies gaudebat aptari et vota sua ac promissa tua in mea
 5 fide compleri animadvertibat. Cum sane et rogatu meo et desiderio suo forti clamore cordis abs te deprecaretur cotidie ut ei per visum ostenderes aliquid de futuro matrimonio meo, numquam voluisti. Et videbat quaedam vana et phantastica, quo coge-
 10 bat impetus de hac re satagentis humani spiritus, et narrabat mihi non cum fiducia qua solebat, cum tu demons-
 trabas ei, sed contemnens ea. Dicebat enim discernere se nes-
 cio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid inter-
 esset inter revelantem te et animam suam somniantem. Insta-
 batur tamen, et puella petebatur, cuius aetas ferme biennio
 15 minus quam nubilis erat, et quia ea placebat, expectabatur.

35. *incidit* B P Z(a. c.) *meae* P V, F Z (a. c.) O (p. c.)XIII 10. *solet* S C D M O V Ve*ea: eam* F, P (a. c.)36. *illum* G V, M (a. c.) | *si quod: sicut* B P Z41-2. *nostrum* S, F (a. c.)10-1. *demonstrares* B P Z14-5. *cuius... expectabatur* in marg. S39. *me: ne* O11. *ei om.* B P Z |

per arrivare a sperimentarlo e forse cadere proprio in quella schiavitù che gli destava tanta meraviglia, poiché voleva «fare un patto con la morte», e «chi ama il pericolo, vi cadrà dentro». Nessuno dei due, infatti, se c'è una qualche dignità coniugale nel compito di guidare la vita a due e avere dei figli, ne era attratto, se non molto debolmente. Io ero tormentato soprattutto e con violenza dall'abitudine di saziare l'insaziabile concupiscenza di cui ero prigioniero; lui invece, che prigioniero stava per diventarlo, era attratto dal gusto della sorpresa. Tali restammo, finché tu, Altissimo, che il nostro fango non abbandoni, avesti pietà dei miseri e ci soccorresti in mirabili e segreti modi.

XIII 23. E mi stavano addosso senza tregua per farmi prender < moglie. Già avevo fatto richiesta, già era stata accolta, specialmente per l'impegno con cui mia madre cercava di far sì che, una volta sposato, io venissi mondato dal battesimo di salvezza, al quale vedeva con gioia che mi avvicinavo ogni giorno di più e avvertiva che nella mia fede si adempivano i suoi voti e le tue promesse. Nonostante ogni giorno, su mia richiesta e per suo desiderio, ti supplicasse con un grido appassionato del cuore di mostrarle in visione qualcosa del mio imminente matrimonio, tu non l'hai < mai esaudita. Aveva sì delle visioni, inconsistenti, fantastiche, provocate dalla tensione di uno spirito umano tutto preso da queste cose, e me le riferiva, ma non con quella sicurezza con cui era solita farlo quando le mandavi una visione, bensì con tono di sufficienza. Sosteneva infatti di saper distinguere, in base a non so qual sapore che non era in grado di spiegare a parole, la differenza tra una visione mandata da te e una sognata dalla sua anima. Comunque insistevano, e la fanciulla fu richiesta: le mancavano almeno due anni per giungere all'età da marito, ma piaceva, e si era disposti ad aspettare.

XIV 24. Et multi amici agitaveramus animo et conlo-
quentes ac detestantes turbulentas humanae vitae molestias
paene iam firmaveramus remoti a turbis otiose vivere, id
otium sic moliti ut, si quid habere possemus, conferremus in
5 medium unamque rem familiarem conflaremus ex omnibus,
ut per amicitiae sinceritatem non esset aliud huius et aliud
illius, sed quod ex cunctis fieret unum, et universum singulo-
rum esset et omnia omnium, cum videremur nobis esse posse
decem ferme homines in eadem societate essentque inter nos
10 praedivites, Romanianus maxime communiceps noster, quem
tunc graves aestus negotiorum suorum ad comitatum attraxe-
rant, ab ineunte aetate mihi familiarissimus. Qui maxime ins-
tabat huic rei et magnam in suadendo habebat auctoritatem,
quod ampla res eius multum ceteris anteibat. Et placuerat
15 nobis ut bini annui tamquam magistratus omnia necessa-
ria curarent ceteris quietis. Sed posteaquam coepit cogitari
utrum hoc mulierculae sinerent, quas et alii nostrum iam
habebant et nos habere volebamus, totum illud placitum,
quod bene formabamus, dissiluit in manibus atque confrac-
20 tum et abiectum est. Inde ad suspiria et gemitus et gressus ad
sequendas latas et tritas vias saeculi, quoniam multae cogita-
tiones erant in corde nostro, consilium autem tuum manet in
aeternum. Ex quo consilio deridebas nostra et tua praepara-
bas nobis daturus escam in oportunitate et aperturus manum
25 atque impleturus animas nostras benedictione.

XV 25. Interea mea peccata multiplicabantur, et avulsa a
latere meo tamquam impedimento coniugii cum qua cubare
solitus eram, cor, ubi adhaerebat, concisum et vulneratum

XIV 1. *exagitaveramus* O *agit aberramus* M (a. c.) 11. *negotiosorum* S | *comitatu* S
cominatum F 16. *cogitare* B P, Z (a. c.) 18. *illum* C D F G M 19. *firma-*
bamus B P Z | *dissolvit* G H V 20. *et gressus: regressus* G M 24. *oportunitatem* F
 G | *manum tuam* B P Z
 XV 1. *evulsa* C D

XIV 24. In molti amici avevamo progettato, discusso e quasi definitivamente deciso, in odio ai tumultuosi fastidi della vita umana, di ritirarci a vivere in pace lontano dalla folla. Il ritiro era organizzato in questo modo: avremmo messo in comune ciò di cui potevamo disporre e di molti avremmo fatto un unico patrimonio familiare, cosicché, grazie alla sincerità dell'amicizia, non ci sarebbe stata una cosa di questo e un'altra di quello, ma una sola di tutti, e tutto sarebbe stato di ciascuno, e tutto di tutti: in tal modo, ci pareva, avremmo potuto riunirci in almeno una decina, dal momento che alcuni di noi erano molto ricchi, Romaniano soprattutto, nostro concittadino e sin dalla più giovane età mio intimo amico, che a quel tempo era stato costretto a venire a corte da gravi difficoltà negli affari. Era lui il più entusiasta del progetto e aveva una gran forza di persuasione, dovuta al fatto che il suo patrimonio superava di gran lunga quello degli altri. E avevamo stabilito che ogni anno due di noi si sarebbero curati, a guisa di magistrati, di tutte le necessità, esentando gli altri da qualsiasi pensiero. Ma quando cominciammo a chiederci se avremmo avuto il consenso delle mogli che alcuni di noi già avevano, altri aspiravano ad avere, tutto quel progetto che avevamo così ben architettato ci franò tra le mani, si ruppe e fu gettato via. Così, tornammo ai nostri sospiri, ai nostri gemiti, ai nostri passi «per seguire le larghe e battute vie del mondo», poiché «molti pensieri erano nel nostro cuore, ma il tuo consiglio rimane in eterno». Dall'alto di tale consiglio tu ridevi dei nostri propositi e preparavi i tuoi, in attesa di darci «il cibo al momento opportuno» e di «aprire la tua mano» e di riempire le nostre anime «della tua benedizione».

XV 25. Intanto i miei peccati si moltiplicavano, e quando mi fu strappata, in quanto ostacolo al matrimonio, la donna con cui dividevo il letto, il mio cuore, che le era profondamente attaccato,

XIV 21. Ev. Matth. 7,13; Prov. 19,21

22. Ps. 32,11

24. Ps. 144,15-6

XV 1. Eccli. 23,3

mihi erat et trahebat sanguinem. Et illa in Africam redierat
 5 vovens tibi alium se virum nescituram, relicto apud me natu-
 rali ex illa filio meo. At ego infelix nec feminae imitator, dila-
 tionis impatiens, tamquam post biennium accepturus eam
 quam petebam, quia non amator coniugii sed libidinis servus
 eram, procuravi aliam, non utique coniugem, quo tamquam
 10 sustentaretur et perduceretur vel integer vel auctior morbus
 animae meae satellitio perdurantis consuetudinis in regnum
 uxorum. Nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris
 praecisione factum erat, sed post fervorem doloremque acer-
 rimum putrescebat et quasi frigidius sed desperatius dolebat.

XVI 26. Tibi laus, tibi gloria, fons misericordiarum! Ego
 fiebam miserior et tu propinquior. Aderat iam iamque dexte-
 ra tua, raptura me de caeno et ablutura, et ignorabam. Nec
 me revocabat a profundiore voluptatum carnalium gurgite
 5 nisi metus mortis et futuri iudicii tui, qui per varias quidem
 opiniones, numquam tamen recessit de pectore meo. Et dis-
 putabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus
 bonorum et malorum Epicurum accepturum fuisse palmam in
 animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animae
 10 vitam et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit. Et
 quaerebam, si essemus immortales et in perpetua corporis
 voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non esse-
 mus beati aut quid aliud quaereremus, nesciens id ipsum ad
 magnam miseriam pertinere, quod ita demersus et caecus
 15 cogitare non possem lumen honestatis et gratis amplectendae
 pulchritudinis, quam non videt oculus carnis, et videtur ex

13. fuerat B P V Z
 XVI 3. ereptura B C D F P Z, M (p. c.) erepta M (a. c.) | ablutura S, O (a. c.) Ve

et tractus: tractatus C D

14. sed desperatius: sedesperatius F sed disperatius B P sed desperan-

10. 16. videt: -it B P, Z (a. c.)

ne fu lacerato e ferito e sanguinava. E quella era tornata in Africa, facendoti il voto di non conoscere più altro uomo, dopo avermi lasciato il figlio naturale che mi aveva dato. Ma io, sciagurato, incapace di imitare una femmina, impaziente di dover attendere ancora, siccome ci sarebbero voluti altri due anni per avere colei che avevo chiesto in isposa, e poiché non ero amante del matrimonio ma schiavo della libidine, me ne procurai un'altra, non certo come moglie, ma per alimentare e continuare, o intatto o addirittura aggravato, quel morbo della mia anima, con la scorta di un'ininterrotta consuetudine, fino al regno della mia moglie legittima. E quella mia ferita non si sanava, quella provocatami dall'amputazione della precedente, ma, dopo febbre e dolore acutissimo, incancreniva e mi causava un dolore per così dire più freddo, ma ancor più disperato.

XVI 26. Lode a te, gloria a te, fonte delle misericordie! Io mi facevo più misero, tu più vicino. Già, già si stendeva la tua destra per tirarmi fuori dal fango e mondarmi, e io lo ignoravo. La sola cosa che mi trattenne da un più profondo vortice di voluttà carnali fu il timore della morte e del tuo giudizio a venire, timore che, pur in quel fluttuare d'opinioni, non era mai uscito dal mio petto. E discutevo coi miei amici Alipio e Nebridio sui limiti estremi del < bene e del male: io, nel mio animo, avrei dato la palma a Epicuro, se non avessi creduto nella sopravvivenza dell'anima e alla sanzione dei suoi atti dopo la morte, ciò che Epicuro non volle credere. E chiedevo: se fossimo immortali e vivessimo in una perpetua voluttà dei sensi senz'alcun timore di perderla, perché non saremmo felici o cos'altro cercheremmo? Ma non sapevo che proprio questo è il segno della somma miseria, che così sprofondata e cieco non riuscivo a immaginare la luce della virtù e di una bellezza che va abbracciata per sé stessa e che l'occhio della carne non vede, e che

5. Ev. Luc. 1,34

XVI 1. 1 Par. 29,11-2

3. Ps. 39,3

7. Cic. *de fin.* I 9

intimo. Nec considerabam miser ex qua vena mihi manaret
 quod ista ipsa foeda tamen cum amicis dulciter conferebam
 nec esse sine amicis poteram beatus etiam secundum sensum,
 20 quem tunc habebam in quantalibet affluentia carnalium
 voluptatum. Quos utique amicos gratis diligebam vicissimque
 ab eis me diligi gratis sentiebam. O tortuosas vias! Vae ani-
 mae audaci, quae speravit, si a te recessisset, se aliquid melius
 habituram! Versa et reversa in tergum et in latera et in ven-
 25 trem, et dura sunt omnia, et tu solus requies. Et ecce ades et
 liberas a miserabilibus erroribus et constituis nos in via tua et
 consolaris et dicis: «Currite, ego feram et ego perducam et ibi
 ego feram».

18. *ista: tanta* A H 19-20. *sensum quem: sententiam quam* A H 20. *in om.* S V
 Sk 22-3. *animae meae* S 24. *in terga* O (a. c.) *integrum* F M, V (a. c.) 26.
constituas S B P, F (ut vid.) V (a. c.) Sk

è vista solo dal profondo dell'anima. Né mi chiedevo, infelice, da qual fonte sgorgasse quel piacere di discutere con gli amici, sia pur di cose tanto turpi, e il fatto che senza amici non avrei potuto esser felice nemmeno secondo il significato che davo allora alla parola «felice», con la massima disponibilità di piaceri carnali. Quegli amici, infatti, io li amavo di un amore disinteressato e sentivo che di un amore disinteressato ero da loro ricambiato. O vie tortuose! «Guai all'anima» temeraria che ha sperato, allontanandosi da te, di trovare qualcosa di meglio! Ha un bel girarsi e rigirarsi, sulla schiena, sul fianco, sul ventre: tutto è duro, tu solo sei il riposo. Eccoti, sei qui, e ci liberi dai nostri sciagurati errori e ci rimetti sulla tua via e ci consoli e dici: «Correte, io vi sosterrò, vi porterò alla meta e anche lì vi sosterrò».

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Abbreviazioni e sigle

AM	<i>Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, 21-24 september 1954 I-III, Paris 1954-55</i>
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin, Paris 1937 sgg.</i>
CCh, S.G.	<i>Corpus Christianorum, Series Graeca</i>
CCh, S.L.	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
MA	<i>Miscellanea Agostiniana. I: Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, II: Studi agostiniani, Roma 1930-31</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i>
AugStud	Augustinian Studies
REAug	Revue des Études Augustiniennes
RechAug	Recherches Augustiniennes
VChr	Vigiliae Christianae

Libro quarto

a cura di Luigi F. Pizzolato

Tutta la narrazione del libro IV considera il periodo dell'adolescenza di Agostino¹ e in particolare i nove anni (373-382) della sua piena adesione al manicheismo (I 1). In questo arco di tempo, il racconto dei fatti non obbedisce sempre rigidamente all'ordine cronologico, tanto che qualcuno ha potuto parlare, a proposito del libro IV, di disordine compositivo². Per esempio, l'incontro di Agostino con Vindiciano (III 5-6), che avvenne a Cartagine, è riferito prima del racconto dell'amicizia con il giovane sconosciuto (IV 7-VIII 13), che appartiene a un'epoca precedente, vissuta a Tagaste. La lettura delle *Categoriae* di Aristotele, che Agostino fa risalire ai suoi venti anni (XVI 28), è esposta dopo la presentazione del *de pulchro et apto*, composto a ventisei-ventisette anni, come è altrettanto espressamente indicato (xv 27). Il fatto è che Agostino sembra considerare quel periodo di tempo come un unico nucleo temporale – ribadito nel suo insieme come un *refrain*³ –, entro il quale gli episodi possono disporsi secondo una logica diversa da quella della cronologia relativa.

Questo non significa che il libro manchi di unità o che si risolva in una sequenza di episodi giustapposti o sia, peggio ancora, una specie di scarto, come se fosse stato composto per trovare sistemazione a episodi che Agostino non aveva saputo collocare altrove⁴.

Sebbene la difficoltà di segnalare in modo univoco le discontinuità del libro deponga a favore d'una composizione connessa più che d'una giustapposizione di parti staccate, sono pochi gli studiosi che hanno difeso l'unità del libro IV. Tra i più convinti è D.A. Cress⁵,

¹ Sulla sua estensione e sul suo valore all'interno delle *Confessioni* cfr. Pizzolato 1968, pp. 79-95.

² Courcelle 1968², p. 44.

³ Cfr. I 1 *per idem tempus*; II 2 *in illis annis* (due volte); III 5 *eo tempore*; IV 7 *in illis annis*; VI 11 *illo tempore*.

⁴ Come pensa A. Pincherle, *Vita di Sant'Agostino*, Roma-Bari 1980, p. 182.

⁵ Cress 1976, pp. 153-63.

che, partendo da un'analisi incentrata sul *de pulchro et apto*, polarizza tutto il libro IV attorno all'interesse «erotico» del pensiero del giovane Agostino. Ma un'unità tematica così compatta non sopporterebbe digressioni come quella sull'astrologia e quella sullo studio delle *Categoriae*. G. Pfligersdorffer¹, sebbene ritenga anch'egli che l'interesse centrale sia quello «erotico», lo ravvisa piuttosto nel significativo posto mediano (IV 7-XII 19) assegnato all'amicizia. Anche la successiva riflessione sul «bello» si connetterebbe alla parte sull'amicizia a causa della tematica dell'«amabile» e del rapporto tra *frui* (amare un ente per sé stesso) e *uti* (amarlo con riferimento a un altro), alla cui delinea-zione Agostino si rivolge con interesse almeno a partire dal 396². Il li-bro IV dimostrerebbe così come le esperienze vitali (qui quella dell'a-micizia) soggiacciono alle concezioni teoretiche di Agostino (sull'a-more).

A mio avviso, Agostino stesso propone esplicitamente il criterio di unificazione del libro IV. Si tratta d'una unità più tematica rispetto a quella affidata al ripresentarsi di determinati nuclei biblici (salmici) nel libro³; più precisa di quella che M. Pellegrino⁴ individua nella coppia verbale *seducebamur et seducebamur* (I 1), che indica rispettiva-mente l'atteggiamento recettivo e diffusivo di Agostino nei confronti dell'errore manicheo: una coppia di questo tipo non è infatti specifica del libro IV⁵, ma si connette in generale alla visione agostiniana del-l'agire dell'uomo nella storia.

Proprio all'inizio del libro (I 1), Agostino afferma che «in quel pe-riodo» quella «seduzione» si realizzava su di lui e per mezzo di lui *palam* («apertamente») attraverso le *doctrinae liberales* e *occulte* («occultamente») attraverso i dogmi d'una falsa *religio*. Il successivo, protrat-to, gioco di correlazione tra queste due situazioni (*hic...ibi; hac...illac*) invita a prendere sul serio questo schema organizzativo, che assume come poli l'abito culturale (ricerca di gloria letteraria e amore di car-riera) e la credenza manichea di Agostino. Il primo rappresenta il qua-dro esterno e ufficiale (*palam*) delle esperienze narrate; il secondo ne costituisce la nervatura ideologica più sotterranea (*occulte*). A essi, che sono accomunati dalla generica *vanitas*⁶, si riferiscono, distintamente o più spesso congiuntamente, tutti i fatti riferiti nel libro IV.

Lo stato di concubinaggio di Agostino (II 2), esposto subito dopo l'accenno al suo metodo di insegnamento, non è un motivo condotto-

¹ Pfligersdorffer 1983, pp. 323-46.

² Cfr. *Doctr.* I 35, 39; *de diversis quaestionibus* q. XXX (PL XL 19).

³ Knauer 1955, pp. 45 sg., 72.

⁴ Pellegrino 1956, p. 72.

⁵ Cfr. V, x 18 *falsi atque fallentes*; VII, II 3 *decepti deceptores*.

⁶ Cfr. I 1 *ubique vani*; Rigobello 1984, p. 27, vede anzi l'unità del libro IV nel tema della «vanità».

re di quei nove anni e non è presentato come un fatto influente sulla narrazione di questo libro, anche se egli non lo può tralasciare. Anzi, anche questa esperienza, così impegnativa e destinata a durare per circa quindici anni, si inserisce nella più generale adesione al manicheismo, dalla cui etica sessuale è fortemente segnata.

La narrazione vera e propria comincia a II 3: ricorda subito fatti della sua carriera retorica, collegata simultaneamente con l'appartenenza manichea: in occasione della sua partecipazione a concorsi letterari (II 3), Agostino narra come si fosse rifiutato di ricorrere all'aruspicina, per impetrare favori celesti che gli ottenessero il successo, perché al manicheo ripugnava i sacrifici cruenti. E come avesse accettato invece l'arte divinatoria dei *mathematici* (III 4), o *genethliaci* (III 5), cioè degli astrologi, da cui invano cercò di dissuaderlo il grande medico, e proconcole, Vindiciano (III 5).

Gli studiosi discutono sul rapporto tra astrologia e manicheismo nell'esperienza agostiniana, e sulla precedenza della sua adesione all'una o all'altra dottrina. L'indicazione temporale dell'espressione *illos planos... plane consulere non desistebam*, «non desistevo dal consultare disinvoltamente quei ciarlatani» (III 4) sembra indicare che la passione per l'astrologia fosse radicata già da tempo in Agostino: cioè da prima dell'incontro col manicheismo¹. A essa Agostino può essere stato spinto dalla lettura dell'*Hortensius* ciceroniano, il quale risentiva largamente delle dottrine astrologiche (concezione degli astri-dèi) dell'Aristotele platonizzante e di Posidonio². Essa poté poi trovare rinforzo nella dottrina manichea, dove l'attenzione agli astri è attestata da un'abbondante presenza di testi astronomici³. Anche se l'astrologia non poteva risolversi completamente nel manicheismo, perché, mentre dallo studio degli astri i manichei traevano considerazioni di ordine teologico, agli astrologi interessavano quelle di tipo mantico, essa concordava tuttavia col manicheismo nel medesimo fatalistico determinismo morale (III 4), che sgravava l'uomo dalla colpa, impuntandola agli astri.

Penso che non si andrebbe lontani dal vero ipotizzando una successione di questo tipo: dopo la lettura dell'*Hortensius* Agostino fu attratto dagli interessi astrologici, la cui presenza dentro il manicheismo non poté che amare, tanto più che il carattere gnostico della dottrina manichea gli dava la speranza che quegli interessi astrologici potesse-

¹ Questo ordine sembra rinvenirsi anche in *de beata vita* 1,4, dove la predilezione per l'astrologia (*labentia in Oceanum astra suspexi*) precede l'incontro con i manichei (*incidi in homines, qui...*).

² L. Alfonsi, *Sant'Agostino, «De beata vita»*, c. 4, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» XXXVI 1958, pp. 249-54.

³ Cfr. *Conf.* V, III 6; *de actis cum Felice* I 10; *Ep.* LV 4,6-7.

ro trovare una sistemazione rigorosa all'interno d'un sistema filosofico coerente, che li avrebbe resi problemi scientifici, di tipo astronomico. E proprio lo studio scientifico dei problemi degli astri sarà infatti il terreno su cui Agostino chiamerà poi alla prova il valore del manicheismo, verificandone così l'insussistenza e accelerando la crisi della sua appartenenza a questa dottrina¹, destituita ormai di quella veste scientifica, che era apparsa preziosa agli occhi di Agostino. Ma proprio il valore scientifico, che Agostino attribuiva allo studio degli astri, farà sì che l'interesse astrologico – per lui ormai legato indissolubilmente a quello astronomico – persista oltre l'abbandono del manicheismo. Infatti Agostino narra la sua liberazione da esso solo a *Conf.* VII, vi 8, e ancora per motivi d'intrinseca incompatibilità scientifica: i quali poi sono quelli anticipati già qui da Vindiciano e da Nebridio (III 5-6).

Il commovente racconto dell'amicizia di Agostino con un giovane, innominato, coetaneo (IV 7-VII 12) è subito (IV 7) collocato nel tempo (*in illis annis*) e nello spazio (a Tagaste) e ci riporta al periodo dell'insegnamento esercitato da Agostino nella sua città natale (374/375-autunno 376). Anche qui coesistono i motivi della professione scolastica (IV 7 *docere coeperam*) e dell'appartenenza manichea, alla quale Agostino attira l'amico (IV 7) e che sta alla base della sua errata concezione della divinità (IV 9-VII 12), e quindi dell'incapacità di Agostino di trovare un solido conforto dopo la prematura morte di quell'amico.

Questa vicenda narrata non resta una «forma chiusa», ma si prolunga in una serie di nuove esperienze di amicizia nel successivo periodo cartaginese (VIII 13). Esse non hanno però un'autonomia altrettanto marcata e servono all'Agostino scrivente soprattutto per esprimere il suo giudizio nei confronti di rapporti interpersonali vissuti in maniera scorretta, nonostante l'ammaestramento che egli avrebbe dovuto trarre dalla intensa amicizia di Tagaste. Quei nuovi e vari rapporti erano assunti nella loro immediatezza «carnale» consolatoria, e perciò amati perché riparavano una situazione di vuoto (VIII 13). Ma erano consolazioni che non risolvevano il «grande enigma» (IV 9 *magna quaestio*) posto dal dolore dipendente dalla caducità delle cose, degli esseri, degli affetti, perché Agostino non riusciva ancora a superare la sensazione corporea né una concezione carnale, e per di più vaga, di Dio. Così quella stessa percezione carnale dei rapporti di amicizia, che ne godeva in quanto consolatori, non poteva spiegare il senso della loro oggettiva caducità e si esponeva così al dramma di

¹ Cfr. L.C. Ferrari, *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*, «REAug» XIX 1973, pp. 269-70.

nuove delusioni¹. Nemmeno la presenza attuale dell'amico eliminava di per sé il dolore, perché le era già connesso il soggettivo timore di perderlo².

Solo una concezione di Dio come Essere e degli esseri come creature avrebbe permesso di spiegare il dramma del divenire (caducità), perché in tal caso il divenire è il modo in cui gli esseri manifestano la loro natura di esseri-per-partecipazione e mediante il quale tendono all'Essere (x 15). Il fatto che ogni essere amabile derivi da Dio, implica che lo si debba amare secondo Dio; il fatto che esso sia affidato ultimamente a Dio, implica che possa essere sottratto all'angoscia della perdita e che il rapporto, che s'instaura con lui, possa venire sottratto alla caducità (xi 16). Il limite della parzialità caduca, che ha il sentire secondo la carne, è una punizione susseguente al peccato d'origine (xi 17). Ma si tratta, a ben vedere, d'un «limite giusto» (*iustus modus*), perché, nell'atto in cui punisce e viene punito, la parzialità, mediante il suo susseguirsi di parti, lascia intendere il senso della totalità, la cui comprensione istantanea è preclusa all'uomo nel tempo, e ne accende la nostalgia.

Qualcuno ha detto che Agostino sta attraversando in questo periodo una fase «estetica» e che queste riflessioni la rivelano³. In effetti, esse sono percorse dal tema del «bello», che viene presentato non solo come interesse dell'Agostino «narrante», ma anche già dell'Agostino di allora⁴. Pare però che all'estetica Agostino arrivi a partire dall'«erotica», cioè dalla riflessione su ciò che è «amabile» che egli segnala come il problema di fondo delle sue discussioni di allora con gli amici (xiii 20). È verosimile che egli sia giunto a riflettere sul bello proprio in conseguenza della drammatica esperienza della sua amicizia interrotta, che tanti problemi teoretici poneva al suo pensiero. Egli dovette sentire il bisogno di riflettere sulla natura di ciò che è amabile, che era per lui connesso col bello, sotto l'assillo dell'amicizia risoltasi in lutto a causa della sua incapacità di uscire dai limiti della dottrina manichea.

La sezione successiva del libro IV (xiii 20-xv 27) narra la riflessione agostiniana sul bello, che venne fissata nella sua prima, perduta, opera sistematica: il *de pulchro et apto* (xiii 20), composta a ventisei-ventisette anni (xv 27), e quindi nel 380/381. Nemmeno questa zona narrativa si sottrae ai criteri informativi del libro IV. Infatti la profes-

¹ ix 14 *Hinc ille luctus, si quis moriatur, et tenebrae dolorum et versa dulcedine in amaritudinem cor madidum et ex amissa vita morientium mors viventium.*

² Agostino insiste qui (ix 14) sul verbo *amitto* e in *de beata vita* 2, 11 e 4, 26-7 vede le radici dell'infelicità proprio nel *timor amissionis*.

³ Cfr. Manferdini 1969, p. 90 sg. Ne è già primo segno l'attenzione ai *pulchra* a x 15.

⁴ Cfr. xiii 20 *Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora... et dicebam amicis meis: «Num amamus aliquid nisi pulchrum?...».*

sione di docente rappresenta il luogo genetico dell'opera, che pare un dialogo didascalico tra Agostino e gli amici-allievi¹; e la dedica dell'opera a Gerio, retore di Roma (xiv 21-3), si connette con il desiderio di Agostino di estendere la sua fama di retore oltre l'ambiente africano. D'altra parte, la seduzione manichea condiziona la natura della dottrina estetica in essa esposta.

La nostra conoscenza del contenuto del *de pulchro et apto* riposa solo sulla presentazione che qui ne fa Agostino (xv 24-7), anche se è difficile distinguere quanto appartenga all'opera e quanto al più generale sentire dell'Agostino di allora². La stessa imprecisione di Agostino sul numero dei libri (due o tre) che la componevano (xiii 20) fa supporre che egli o non la considerasse importante o l'avesse presto rimossa dalla mente, come collegata a un periodo da dimenticare³. Ma il suo stretto collegamento col precedente tema dell'amicizia dice che essa «non doveva essere una qualsiasi esercitazione scolastica se rispondeva a interrogativi ben vivi e sentiti dallo scrittore»⁴.

L'opera si suppone così articolata. Il libro I trattava della definizione del bello e del conveniente e ne dava dimostrazione mediante esempi fisici (xv 24). Nel libro II Agostino cercava il bello nell'anima: non trovava però in essa colori e linee e, invece di dedurne che l'anima è spirituale – come imporrebbe l'evidente *vis veri* –, ne concludeva solo che l'anima è invisibile (xv 24). Preclusagli la via visibile, Agostino affrontava la bellezza dell'anima per altra via: quella etica, dove il bello coincide con la virtù e il brutto con il vizio. Ma mediante l'identificazione della virtù con la *pax* e con l'unità (*unitas-monas*) e mediante l'identificazione del vizio con la *discordia* e con la divisione (*divisio-dyas*), egli attuava il collegamento dell'etica con l'ontologia⁵ (xv 24). Così per Agostino l'etica, colta nell'anima, permetteva di arrivare a due principi-guida, chiamati «monade» e «diade», il sommo bene e il sommo male; ed egli, influenzato dalla dottrina manichea, continuava a considerare il male una sostanza (xv 24). La monade coincideva con la parte razionale dell'anima (*mens* xv 24)⁶, che, secondo il manicheismo e lo stoicismo, è omogenea al *logos*, sommo bene. Forse in un libro III Agostino affrontava il discorso della somiglianza dell'uomo

¹ I motivi addotti da Svoboda 1933, p. 15 sg., sono l'influenza esercitata allora da Cicerone; l'analogia con le altre opere giovanili di Agostino; l'espressione di xiii 20 *dicebam amicis meis*.

² Cfr. Svoboda 1933, p. 10.

³ Così Alfarić 1918, p. 225; B. Altaner, *St. Augustine, Preservation of his own Writings*, «Theological Studies» IX 1948, p. 602.

⁴ Pellegrino 1956, p. 76 sg.

⁵ Non con la metafisica, come vuole Cress 1976, p. 159, perché Agostino non concepiva allora altra realtà che quella fisica: preferirei parlare di principi ontologici.

⁶ Non con l'*anima tout-court* come vuole Cress 1976, p. 159.

con Dio (xv 26)¹. Ma la presenza di questo libro III non è sicura², come non lo era già per Agostino, perché il discorso sulla somiglianza dell'uomo con Dio potrebbe essere piuttosto l'eco di dibattiti tenuti da Agostino con suoi concittadini, forse già a Tagaste³.

Questa complessa articolazione, che è stata giudicata un bell'esempio di confusione⁴, non manca d'una sua apprezzabile logica. Agostino partiva dall'assioma che causa di ciò che è amabile fosse il bello (xiii 20), come gli confermava la sua esperienza dell'amicizia (x 15). Probabilmente egli indagherà la natura del bello proprio per capire le ragioni della sua propensione all'amicizia. Si può quindi dire che l'eroticità muove la riflessione estetica (ma solo perché prima il bello aveva esistenzialmente prodotto ciò che è amabile); ma non si può negare che il *de pulchro et apto* sia un trattato di estetica per trasformarlo in un trattato di eroticità⁵.

D'intonazione platonica è parsa la distinzione tra *decus* (*aptum*) e *species* (*pulchrum*) (xiii 20), che echeggerebbe quella tra *πρέπον* e *εἶδος*⁶. Ma è altrettanto possibile, e più verosimile, pensare a un influsso stoico e ciceroniano: per la terminologia; per l'ottimismo nei confronti della materia; per la concezione della virtù e del vizio⁷. Anche la concezione materialistica dell'anima (xv 24) non parla a favore d'una ascendenza platonica, ma piuttosto d'un collegamento con la dottrina stoica, o manichea. Lo stesso discorso più propriamente ontologico – che comprende la concezione del male come sostanza – esclude ascendenze platoniche e si avvicina al manicheismo. A un influsso preminente del manicheismo molti fanno infatti risalire il *de pulchro et apto*⁸. Meno plausibile sembra il pensare a una «lottizzazione» di competenze: come se al platonismo risalisse la parte estetica e al manicheismo quella ontologica (ed etica)⁹. Il motivo dell'«unità» e della «divisione», con la presenza di una terminologia greca (*monas* e *dyas*), ha fatto immaginare un influsso pitagorico, che sarebbe passato in Agostino presumibilmente attraverso fonti dossografiche e manualistiche¹⁰.

Il manicheismo pare essere la dottrina-guida dell'opera e altri

¹ Cfr. Solignac XIII 1962, p. 673.

² Per es., Alfàric 1918, p. 223 e nota 2, pensa che sulla tripartizione agostiniana influisca la tradizionale tripartizione di ascendenza platonica.

³ Cfr. xv 26 *et dicebam parvulis fidelibus tuis, civibus meis*.

⁴ Cfr. Solignac XIII 1962, p. 672.

⁵ Come vuole Cress 1976, pp. 159-63.

⁶ Cfr. Svoboda 1933, p. 11 sg., che rinvia a Platone, *Hipp. ma.* 289 d-296.

⁷ Cfr. Cicerone, *Off.* I 97 sgg.; *Fin.* V 17,23; *de Orat.* III 20; Testard I 1958, pp. 49-66; Solignac 1958, pp. 129-37.

⁸ Alfàric 1918, p. 224 sg.; O'Meara 1954, p. 98; Katò 1966, pp. 229-40.

⁹ Come vorrebbe Svoboda 1933, p. 11 sg.

¹⁰ Cfr. Solignac 1958, pp. 129-37.

spunti – pervenuti ad Agostino attraverso Cicerone, la manualistica e la dossografia – sono accolti solo nella misura in cui possono venire integrati nella dottrina manichea. Mi sembra però che non si sia tenuta nel conto dovuto la dichiarazione di Agostino secondo cui, alla base della stessa divisione tra bello e conveniente – e quindi della struttura stessa dell'opera –, stava una *consideratio* che scaturì nell'animo suo, dal profondo del suo cuore (xiii 20). Essa attesterebbe un'originalità di fondo del *de pulchro et apto*: Agostino avrebbe, per così dire, utilizzato spunti culturali scolastici che giacevano nella sua mente, inquadrandoli organicamente dentro la cornice dottrinale manichea.

Gli ultimi fatti narrati nel libro IV sono episodi professionali, inficiati dall'errore manicheo che ne vanifica il valore¹. Il primo è la lettura personale delle *Categoriae* di Aristotele, che risale al 374 (xvi 28). Le dieci originarie divisioni dell'essere, proposte da Aristotele, sono da Agostino distinte in due gruppi: al primo appartengono le *substantiae*; al secondo le altre nove categorie (qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, stare, avere, fare, subire), che sono «figure» delle prime e ne costituiscono tutti i possibili predicati (xvi 28). Così, il rapporto tra le sostanze e le altre nove categorie sembra in Agostino analogo a quello che in Aristotele si stabiliva tra l'essere e le dieci categorie. L'influsso della dottrina manichea, che rende impossibile ad Agostino concepire la trascendenza e l'unicità dell'essere, lo porta a identificare l'essere aristotelico con la categoria della «sostanza», mentre la sostanza aristotelica in lui diventa le sostanze. Dio, che in realtà è la sostanza che costituisce l'essenza di tutte le altre categorie (Dio non è grande, ma è la grandezza; non è bello, ma è la bellezza...), diventa una delle tante sostanze, alle quali, in quanto soggetti², possono essere riferite come predicati le altre categorie. Questa concezione muterà dopo l'accostamento di Agostino ai platonici.

Da ultimo Agostino ricorda la lettura, ancora personale, di «tutti i libri... sulle cosiddette arti liberali» (xvi 30). La data esatta di questa lettura non è precisata, ma la si può collocare dopo la conversione al manicheismo, che pretendeva di essere una gnosi. Questo recupero di conoscenze rivela che il *curriculum* della formazione scolastica di Agostino non era stato, almeno sotto questi aspetti, di qualità elevata³.

Sul grado della cultura di Agostino a quel tempo si sono formulate ipotesi contrastanti: che essa non fosse ampia, per quanto sempre superiore alla media⁴; che la sua conoscenza filosofica fosse di prima qualità, secondo quanto Agostino affermerà più avanti (*Conf.* V, iii

¹ Si noti l'anafora *quid mihi proderat* con cui Agostino li introduce (xvi 28, 29, 30, 31).

² Cfr. xvi 29 *quasi et tu subiectus esses*.

³ Cfr. Marrou 1987, p. 110 e nota 35.

⁴ O'Meara 1954, p. 94.

3)¹. Non è escluso che proprio in questo tempo, a Cartagine, sia avvenuto quel recupero intensivo di cultura scientifica e filosofica, a cui Agostino fa cenno qui e più avanti. In ogni caso, Agostino non attese indicazioni dal neoplatonismo per intraprendere lo studio delle scienze², se è vero che già qui (xvi 30) tra le arti liberali egli annovera la grammatica e la retorica (*ars loquendi*)³, la dialettica (*ars disserendi*), la geometria (*de dimensionibus figurarum*), la musica (*de musicis*), l'aritmética (*de numeris*).

Fonte primaria di questa informazione dovettero essere i *Novem disciplinarum libri* di Varrone⁴, forse inseriti in un programma scolastico che poteva comprendere anche Cicerone (il *Somnium Scipionis* e la traduzione di Arato), Apuleio, Cornelio Celso⁵. Suona strana l'assenza dal catalogo delle arti dell'astronomia, l'interesse per la quale viene documentato dal libro IV. Ma l'omissione si può spiegare con il fatto che questa competenza fosse già acquisita⁶; oppure che Agostino riconducesse l'astronomia all'interno della musica⁷ o, più probabilmente, all'interno del *de numeris*, se a *Conf. V*, III 4-6 il *numerare* esprime anche la conoscenza dei fenomeni dell'universo.

L'Agostino «narrante» attesta da una parte il valore oggettivo della conoscenza delle *artes liberales*, che sono *bona res* (xvi 30), e dall'altra la propria incapacità di usarne allora bene, a causa del pregiudizio manicheo sulla natura corporea di Dio, indagabile perciò dalle scienze, e sulla natura dell'uomo come parte di quel corpo (xvi 31), a Dio omogeneo e capace di rivestire Dio con propri concetti. Sicché il tradizionale materiale varroniano, che nel libro IX sarà disposto secondo uno schema platonico⁸, qui è collocato dentro lo schema manicheo: si tratta d'un processo di liberazione che si compie attraverso la conoscenza che unisce esseri tra loro omogenei. Infatti l'Agostino «narrante» lamenta l'assenza della concezione spirituale (xvi 30) e della prospettiva di fede (xvi 31). In quanto retore e in quanto manicheo, Agostino vedeva nelle arti liberali la via sicura e obbligata della conoscen-

¹ Cfr. V, III 3 *Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam*; Solignac 1958, p. 148.

² Come vuole H.-I. Marrou, «Les arts libéraux dans l'Antiquité classique», in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal-Paris 1969, p. 25.

³ Nonostante il parere contrario di Marrou, «Les arts libéraux dans l'Antiquité classique» cit., p. 22, nell'*ars loquendi* può ben rientrare anche la grammatica.

⁴ Non pare accettabile, specie per questo periodo, l'ipotesi di Hadot 1984 (cfr. p. 177), che ritiene preponderante l'influsso del neoplatonismo.

⁵ Cfr. Solignac 1958, p. 121; Solignac XIII 1962, pp. 88-92; Pizzani 1987, pp. 331-61.

⁶ Principalmente attraverso i *Phaenomena* di Arato, tradotti da Cicerone, e il *de astronomia* di Apuleio, secondo O' Meara 1954, p. 99. Si aggiungano le opere manichee sugli astri.

⁷ Solignac 1958, p. 123.

⁸ Pizzani 1987, p. 341.

za del vero, mentre esse si sarebbero rivelate dannose proprio in quanto poste al servizio del manicheismo. Nella parte finale del libro (xvi 31) – la quale normalmente è zona di *confessio* – l'Agostino «narrante» affianca alla via delle arti liberali quella della fede interna alla Chiesa, non come negatrice della prima via, ma come depositaria di riferimenti «finali» più sicuri.

L'Agostino «narrante» comunque non condanna il conoscere né auspica una limitazione di conoscenza, e quindi una «repressione del sapere»: in un'età che confondeva erudizione e cultura, con la sua critica al «cattivo uso» delle arti liberali Agostino indica semmai alla cultura del suo tempo la strada per cui essa avrebbe potuto diventare «fecondo principio di rinascita»¹. Per questo però essa avrebbe dovuto rispettare il primato dei fini, che nessuna «arte» può pretendere di sostituire, data la propria natura di strumento; e di strumento imperfetto soprattutto per l'acquisizione della verità spirituale.

Bibliografia

- P. Alfarc, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918 (= Alfarc 1918).
- C.I. Balmus, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris 1930 (Collection d'Études anciennes) (= Balmus 1930).
- C. Carena, *Fonti classiche di un passo delle «Confessioni» agostiniane*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» III 1967, pp. 65-70 (= Carena 1967).
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968² (= Courcelle 1968²).
- D.A. Cress, *Hierius and St. Augustine's account of the lost «De Pulchro et Apto»*: «Confessions» IV, 13-15, «AugStud» VII 1976, pp. 153-63 (= Cress 1976).
- A. Di Giovanni, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, Roma 1964 (= Di Giovanni 1964).
- I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984 (= Hadot 1984).
- T. Katò, *Melodia interior. Sur le traité «De pulchro et apto»*, «REAug» XII 1966, pp. 229-40 (= Katò 1966).

¹ Pellegrino 1961, p. 71 sg.

- Kephalaia* I, hrsg. von C. Schmidt-H.J. Polotsky-A. Böhlig, Stuttgart 1935-39 (= *Kephalaia*).
- G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955 (= Knauer 1955).
- G. Madec, *Ex tua castitate* («*Confessions*» IV, II, 3). *Adulescens...valde castus* (*Ibid.*, IV, III, 6), «*REAug*» VII 1961, pp. 245-7.
- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968 (= Mandouze 1968).
- A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris 1982 (= Mandouze 1982).
- T. Manferdini, *L'estetica religiosa in S. Agostino*, Bologna 1969 (= Manferdini 1969).
- H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica* (trad. it. di *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958*), Milano 1987 (= Marrou 1987).
- J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954 (= O'Meara 1954).
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972 (= Pellegrino 1956).
- M. Pellegrino, *Problemi vitali nelle «Confessioni» di S. Agostino*, Tolentino 1961 (Quaderni della Cattedra Agostiniana I) (= Pellegrino 1961).
- G. Pfligersdorffer, «Eine weniger beachtete Partie in Augustins Confessiones (4,4,7-12,19) in interpretierender Darstellung», in *Festschrift für R. Muth*, Innsbruck 1983, pp. 323-46 (= Pfligersdorffer 1983).
- U. Pizzani, «L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, pp. 331-61 (= Pizzani 1987).
- L.F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Da biografia a «confessio»*, Milano 1968 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche, ser. III 7) (= Pizzolato 1968).
- A. Rigobello, «Lettura del IV libro delle «Confessioni» di S. Agostino», in «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona. *Libri III-V*, Palermo 1984, pp. 27-38 (= Rigobello 1984).
- A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, «*RechAug*» I 1958, pp. 113-48 (= Solignac 1958).
- A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962 (BA XIII) (= Solignac XIII 1962).
- K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno 1933 (= Svoboda 1933).

- M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron* I-II, Paris 1958 (= Testard I-II 1958).
- J. van Oort, «Augustine and Mani on concupiscentia sexualis», in *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, pp. 137-52 (= van Oort 1987).
- E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux «Confessions»*, Paris 1969 (= Zum Brunn 1969).

I 1, 1. *Per idem... novem*: Agostino computa sempre il tempo della sua adesione al manicheismo in nove anni: cfr. già III, XI 20 (a cui si riferisce questo *idem*); V, VI 10; *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 18,34; II 19,68; *de utilitate credendi* 2; *contra epistulam fundamenti* 10. Criticando questa cronologia, Courcelle 1968², p. 78 sg., osserva che Agostino è ancora manicheo a Roma nel 383/384; ma la cronologia risulta esatta se si considera il periodo della adesione pienamente convinta al manicheismo. Cominciata nel 372/373 (dopo la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone: *Conf.* III, VI 10), essa si conclude nel 381/382, quando insorgono quei dubbi che Fausto non riuscirà a rimuovere (V, III 3; VI 11-VII 12). Recentemente L.C. Ferrari, *Augustine's «Nine Years» as a Manichee*, «Augustiniana» XXV 1975, pp. 210-6, ha avanzato l'ipotesi che il numero nove sia stato scelto (al posto di otto o dieci) per il suo carattere di imperfezione.

2. *usque ad duodevicesimum*: il libro V riprenderà infatti narrando *annum illum undevicesimum aetatis meae* (V, III 3). Agostino è attento a delimitare i periodi della sua narrazione, anche se all'interno di un dato periodo le esperienze non sono sempre narrate in rigoroso ordine cronologico relativo (cfr. Introduzione, p. 145).

2-3. *seducebamur et seducebamur*: in questi due verbi, secondo Pellegrino 1956, p. 72, sta il sigillo, quasi il titolo di questo libro. La ripresa della coppia *seductus seducens* – applicata all'opera di un astrologo (*mathematicus*) – in *En. ps.* LXI 23 è stata recentemente interpretata come un'allusione a questa fase della vita di Agostino, immerso nella credenza astrologica (L.C. Ferrari, *The Peculiar Appendage of Augustine's 'Enarratio in Psalmum LXI'*, «Augustiniana» XXVIII 1978, pp. 18-33). In realtà l'accoppiamento delle forme passiva e attiva non è tipico di questo passo né di questo libro. Esso è ripreso qui successivamente e con senso analogo: *falsi atque fallentes* – anche a V, X 18 –; *victoriosam... victus* IV, II 2; *decepti deceptores* VII, II 3 e rappresenta il modo in cui l'autobiografia esprime la struttura profonda dell'esistenza umana storica, che procede per condizionamenti ricevuti e ri-

trasmessi. L'accoppiamento indica così l'uguaglianza di responsabilità nel male che collega le varie generazioni di uomini e la ricerca e il costruirsi d'un sostanziale pareggio, nel bilancio della vita, tra dare e avere (II, II 2 e III, I 1 *amare et amari*; II, I 1 *placens et placere cupiens*). Non si può non ricavarne l'impressione di un forte senso della tradizione e dell'interazione dei fatti umani. Quando, come qui, i verbi indicano situazioni peccaminose, l'accoppiamento delle forme sembra riprodurre l'agire demoniaco, cioè l'operato di chi porta al male perché è immerso egli stesso nel male (cfr. III, III 6, dove compare la stessa terminologia del *fallere*).

3-4. *et palam... occulte autem*: l'unità specifica del libro IV (cfr. In- < introduzione, p. 146) si costruisce attorno a queste due seduzioni: la professione delle *doctrinae liberales* e l'adesione a una falsa religione (il manicheismo). La differenza sintattica permette di individuare nel manicheismo il condizionamento subito (*seducebamur* + ablativo di causa efficiente: *falso nomine*) e nella professione letteraria e scolastica lo strumento con cui Agostino condiziona gli altri (*seducebamur* + per e accusativo: *per doctrinas*; come a III, IV 8 *sunt qui seducant per philosophiam*). Agostino passa dall'una all'altra seduzione attraverso un fitto gioco di correlazioni (*palam/occulte*; *hic/ibi*; *hac/illac*), di cui il primo membro riguarda la prima (le discipline liberali) e il secondo la seconda (la religione manichea). Il ruolo attivo della professione, accentuato dal suo rilievo pubblico (*palam*), indica che Agostino crede di aver esercitato il suo influsso nefasto più tramite la sua professione retorica che tramite un'opera «religiosa» di apostolato: nella setta manichea del resto egli si collocava al gradino gerarchico più basso (era semplice *auditor*: cfr. V, x 18). L'adesione religiosa risulta un'opzione più intima e personale (*occulte*). Le due forme di seduzione trovano unità nel concetto di vanità (*ubique vani*). Sulla sua opera di proselitismo manicheo, cfr., per es., *contra epistulam fundamenti* 3 *et instanter, quibus potui, persuasi*. Gli amici e i discepoli che egli attirò al manicheismo furono un amico innominato (IV, IV 7 sgg.), Alipio (VI, VII 12), Romaniano (*contra Academicos* I 1,3), Onorato (*de utilitate credendi* 1,2), Marciano (*Ep.* CCLVIII). A questi Courcelle 1968², pp. 69-70, aggiunge Nebridio (IX, III 6, ma, *contra*, cfr. VII, II 3), Fortunato (anche se Possidio, *Vita Augustini* 6 non lo attesta espressamente), Profuturo e un secondo Fortunato.

4. *doctrinas... liberales*: Agostino, che parlerà più avanti (xvi 30) del suo approfondimento dello studio delle arti liberali, qui afferma che a esse dedicava un certo spazio anche nel suo insegnamento, secondo il *curriculum* della scuola pagana, nella quale egli stesso aveva appreso gli *honestia studia* (III, III 6). Si avverta la presa di distanza dal nome *liberales*, che, proprio perché allude a una liberazione, l'Agostino «narrante» si rifiuterà di ritenere appropriato a queste scienze, che egli proporrà di chiamare piuttosto *saeculares* (Civ. VI 2), per ri-

vendicare il primato e la sufficienza della *Dei gratia* nell'opera di liberazione dell'uomo (*Ep.* CI 2).

5. *superstitiosi*: il termine *superstitio* indica nelle *Confessioni* il manicheismo (cfr. VI, VII 12), a differenza del *de beata vita* 1,4, dove *superstitio puerilis* è la fede cattolica della sua infanzia. Lo spostamento del riferimento è preparato in *de utilitate credendi* 1,2: cfr. Courcelle 1968², p. 64 sg.

6-7. *theatricos plausus*: sono i successi legati all'attività oratoria e agli agoni di poesia teatrale, ai quali Agostino concorrerà (cfr. II 3).

8. *spectaculorum nugas*: la passione per il teatro (cfr. III, II 2) è < fatta rientrare nella seduzione che riguarda la cultura e le discipline liberali (*hac*). Per i testi agostiniani sugli spettacoli, cfr. W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972. *intemperantiam libidinum*: non sono genericamente le passioni della concupiscenza, ma, figurando comprese nella serie delle seduzioni che dipendono dalle *doctrinae liberales*, sono le passioni da collegare alla poesia e agli spettacoli teatrali, che stimolano l'animo umano con la forza *taetrarum libidinum* (III, II 3-4). L'immaginazione artistica (*cum...imaginatione gererent* III, II 3) ha una forza psicagogica capace di stimolare partecipazione e *miser cordia*, che risultano però nocive perché si attuano *per flagitia* (*ibid.*).

9. *illac autem purgari*: qui comincia la seduzione derivante dall'adesione al manicheismo, che è giudicato una religione salvifica di tipo eminentemente ritualistico, perché affida la purificazione a gesti esterni (portare cibi agli *electi* e riceverne in cambio le particelle divine da essi liberate: III, x 18).

10. *electi et sancti*: questo è il secondo grado, a partire dal basso, < della gerarchia manichea, al quale Agostino non arriverà. La scala gerarchica comprendeva, in ordine crescente: gli *auditores*, che servivano gli eletti, portando loro il cibo; gli *electi* o *sancti*, che avevano la possibilità di liberare dai cibi assunti le particelle divine contenute; i presbiteri (intendenti), in numero di trecentosessanta, ordinati dai vescovi; i vescovi, ordinati dai maestri, in numero di settantadue come i discepoli del Signore; i maestri, in numero di dodici come gli apostoli, che assistevano il capo supremo; cfr. Solignac XIII 1962, p. 398 nota 1, con altri significativi testi agostiniani ivi citati. In particolare sul posto degli *auditores* (che fu quello di Agostino) nella comunità culturale manichea, cfr. *Ep.* CCXXXVI 2 e E. Feldmann, «Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student Augustinus in ihrem "Netz"?», in *Pietas. Festschrift für B. Köting*, Münster 1980, pp. 198-216. *afferremus escas*: gli *electi* avevano difficoltà a procurarsi il cibo, perché non potevano scerpere le piante o gli ortaggi per coglierne i frutti, dato che i gemiti delle piante e dei frutti lacerati erano il segno della fuoriuscita delle particelle divine, le quali erano

diffuse soprattutto nelle piante (III, x 18). Era questa – come annota Solignac XIII 1962, p. 397 nota 2 – una delle forme della passione cosmica del *Iesus patibilis* (distinto dal Gesù, figlio di Maria): cfr. *contra Faustum* XX 11. Gli *auditores*, a causa della loro minore perfezione, erano perciò addetti a sollevare gli *electi* da queste incombenze peccaminose e a far sì che quelli potessero mangiare un cibo «colto senza colpa» (*non suo scelere decerptam* III, x 18).

11. *officina aqualiculi sui*: cfr. III, x 18. Nel loro ventre gli *electi* riformavano il dio che si era disperso nei vari elementi durante la lotta con le potenze delle tenebre: cfr. *contra Faustum* VI 4; *contra Secundinum* 22. *angelos et deos*: cfr. III, x 18 *angelos, immo vero particulas Dei*.

13. *per me ac mecum deceptis*: tornano i due movimenti, attivo e passivo, della «seduzione», qui espressi entrambi, con ardita *variatio* stilistica, dentro un orizzonte comune (*mecum*) di seduzione subita (*deceptis*), provocata però da un'attività seducente (*per me*). *Inrideant me*: in genere l'*irrisio* è in Agostino l'atteggiamento di chi ritiene di avere una superiorità di tipo intellettuale da opporre alla semplicità della fede. Oppure – ma non qui – esso indica la capacità dei santi di Dio di scorgere la vanità delle trame degli avversari della fede: cfr. M. Marin, «*Irrisio*». *Note di lettura agostiniana*, «*Vetera Christianorum*» XVII 1980, pp. 370-80. Anche Agostino risulta spesso, nelle *Confessioni*, personalmente sensibile alla paura di cadere nel ridicolo: cfr. L.C. Ferrari, *The boyhood beatings of Augustine*, «*AugStud*» V 1974, p. 6.

13-4. *adrogantes*: forse si tratta di intellettuali (*fortes et potentes*), < spiritualisti ma non pienamente cristiani (*nondum salubriter prostrati*), i quali disprezzano sia le carnali e ritualistiche pratiche manichee, sia il modo con cui Agostino ora dà conto del suo passato e della sua liberazione, cioè impiegando toni di *confessio* e non filosofici, restando così all'interno d'un ambito per essi superstizioso. Che sia anche lo stile della *confessio* a far sorridere quegli *arrogantes* risulta evidente alla fine di 11 (*Sed inrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confitemur tibi*). Si può azzardare l'ipotesi che costoro siano vicini a quei filosofi legati al mondo platonico, che attribuivano all'intelletto dell'uomo la capacità di liberarsi da sé, una volta che fosse illuminato. Essi hanno i tratti dell'uomo *inmanissimo typho turgidum* («gonfio di smisurato orgoglio»), che darà in lettura ad Agostino i testi neoplatonici (VII, ix 13), e degli abitanti del monte del *de beata vita* 1,3. Nel *de beata vita*, dedicato a Manlio Teodoro, Agostino aveva presentato il suo percorso di ritorno al porto in un tono filosofico, come si addiceva al destinatario; ora, nelle *Confessioni*, descrive il suo ritorno secondo le movenze della *confessio*, prevedendo l'*irrisio* di quegli uomini, che sotto la *confessio* leggono l'inferiore via di salvezza per mezzo della fede, propria degli umili (cfr. *de beata vita* 1,3 e L.F. Piz-

zolato, «Il “de beata vita” o la possibile felicità nel tempo», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio 1-4 ottobre 1986*, Palermo 1987, pp. 46-53). Se, come pensa Courcelle 1968², pp. 153-6 e come io non ritengo improbabile, l'uomo superbo di *Conf.* VII, ix 13 è Manlio Teodoro, qui ci potrebbe essere già un segnale di cambiamento di giudizio di Agostino nei confronti di lui: lodato senza riserve (cfr. *Retractationes* I 2,2) nel *de beata vita* (I, 1-5) come artefice importante della svolta spiritualistica di Agostino, Manlio Teodoro non è invece nemmeno citato nelle *Confessiones*, forse perché appare come uno di questi *arrogantes*, intellettuali platonici (anche se magari cristiani), che riservavano al sapiente un percorso di salvezza di tipo esclusivamente intellettuale, irridendo l'accettazione per fede e la *confessio*.

15. *ego tamen confitear*: la scelta dei toni della *confessio* è esplicitamente ribadita quasi in tutti gli inizi dei libri delle *Confessiones*: cfr. I, vi 9; V, i 1; VIII, i 1; IX, i 1; X, i 1; XI, i 1; XII, ii 2; XIII, i 1.

15-6. *Sine... mihi*: dono di Dio non è solo la vita dell'uomo, ma anche la capacità di ripercorrerla con la memoria e di narrarla. Nei toni discreti della preghiera, ricompare l'idea che anche il momento umano della lode ha origine da Dio. Il problema è trattato diffusamente a I, 1 ed è collegabile a quello teologico dell'*initium fidei*, cfr. L.F. Pizzolato, «Il primo libro delle “Confessiones” di Agostino: ai primordi della “confessio”», in *«Le Confessiones» di Agostino d'Ippona. Libri I-II*, Palermo 1984, pp. 14-8.

17. *hostiam iubilationis*: l'espressione salmica è sinonimo di *sacrificium laudis*. Per contrapposizione, essa anticipa i sacrifici degli aruspici (ii 3): cfr. Knauer 1955, p. 152 nota 2.

17-8. *Quid enim... nisi...?*: è il modulo tipico delle domande nella *confessio*: cfr. L.F. Pizzolato, *Le fondazioni dello stile delle «Confessiones» di sant'Agostino*, Milano 1972, pp. 153-75.

19. *sugens lac tuum*: forse il latte, che qui significa la fede alimento < del *parvulus* (cfr. xvi 31), si oppone al latte del fico e ai cibi solidi, che mangiavano gli *electi* manichei (III, x 18).

20. *quilibet homo*: anche gli *arrogantes*, anche i *fortes et potentes*, rientrano in realtà nell'orizzonte creaturale da cui sgorga la *confessio*.

II 2, 1. *artem rhetoricam*: Agostino non poté insegnare retorica se non a Cartagine, città dove era praticato questo grado d'insegnamento, mentre prima aveva insegnato a Tagaste, sua città natale (VI, vii 11), dove non poté insegnare che grammatica, come attesta Possidio (*Vita Augustini* 1,2). Sulle imprecisioni cronologiche del libro IV cfr. Introduzione, p. 145.

2. *loquacitatem... vendebam*: cfr. I, xiii 22 *venditores grammaticae*; IX, ii 2 *nundinis loquacitatis*.

3. *tu scis*: la formula è ricorrente (cfr. xiii 20; per un regesto com-

pleto, cfr. Knauer 1955, pp. 76-8). Mi pare che con essa Agostino chiami in causa Dio come già consapevole di ciò che egli narra, e quindi come garante della sua veridicità nei confronti dei lettori, specie laddove il fatto narrato possa suonare a lode di Agostino e non possa essere appoggiato da una certificazione umana. La formula così segnala sia un rinvio al clima della *confessio* sia lo scrupolo documentario di Agostino. Essa dimostra che le *Confessiones*, che sono rivolte a Dio, non devono essere intese come un resoconto fatto a Dio, ma come un'opera che narra all'uomo ponendosi sotto il volto di Dio. Cfr. A. Pincherle, *Intorno alla genesi delle «Confessiones» di S. Agostino*, «AugStud» V 1974, p. 175.

4. *sine dolo... dolos*: la ripetizione rende il conflitto tra la volontà morale soggettiva e la più forte legge di un peccato strutturale.

4-5. *contra caput... pro capite*: l'adesione al principio, già teorizzata da Cicerone (*Off.* II 51 *ne quem umquam innocentem iudicio capitis arcessas... item est habendum religioni nocentem aliquando... defendere*, «non trarre mai un innocente in un giudizio capitale... non bisogna farsi scrupolo di difendere talvolta un colpevole»), gli appariva come una scintilla di fede già presente nella sua coscienza e osservata da Dio: cfr. Testard I 1958, p. 45.

9. *unam habebam*: la donna a cui Agostino si legò, nella forma del concubinato, fin da quando era studente a Cartagine, e che resterà con lui per circa quindici anni dandogli un figlio, Adeodato, nel 371/372 (il doloroso distacco è narrato a VI, xv 25; ved. note a VI, xv 25, 1-2 e 4). Agostino ne parla anche in *de bono coniugali* 5,5, sempre tenendone nascosto il nome, verosimilmente per delicatezza nei confronti della sua memoria. Questo tipo di legame, poiché Agostino non era né sposato né battezzato, non provocava scandalo: esso era accettato dallo Stato (specie quando la concubina era di condizione bassa e non poteva aspirare al legittimo matrimonio) e tollerato dalla Chiesa (cfr. il can. XVII del I Concilio di Toledo dell'anno 403). L'enfasi su *unam* e sulla fedeltà del rapporto indica che Agostino viveva quel legame come un matrimonio di fatto, quale del resto il concubinato era spesso inteso nel costume e nella legislazione romana, e come prescriveva la morale manichea (cfr. Courcelle 1968², p. 70 sg.). Sull'argomento cfr. la buona nota di Solignac XIII 1962, pp. 677-9.

14. *generandi gratia*: il *bonum proles* è, per l'Agostino «narrante», < il primo dei *bona* coniugali, mentre i manichei predicavano l'assoluta continenza sessuale (il cosiddetto «sigillo del seno») per gli *electi*. Agli *auditores* era permesso il matrimonio (*contra Faustum* XXX 6), ma essi erano invitati ad astenersi dalla procreazione (*contra Faustum* XXII 30; *contra Secundinum* 21). Lo stesso Adeodato era nato prima della conversione di Agostino al manicheismo. Cfr. G. Bon-

ner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich 1986², p. 182 sg. Sulla concezione encratita della sessualità presso i manichei, cfr. il recente van Oort 1987, pp. 137-52.

15. *contra votum*: in *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* II 18,65, Agostino riferisce della cura con cui i manichei evitavano i rapporti nei periodi fecondi. Conoscevano anche altri metodi anticoncezionali: cfr. *contra Secundinum* 21; *contra Faustum* XXII 30 (il *coitus interruptus*); Alfarić 1918, p. 151 nota 3; Courcelle 1968², p. 71; Bonner, *St. Augustine* cit., p. 183 e nota 3.

3, 17. *theatrici carminis certamen*: si tratta di una gara di composizione di poesia teatrale (cfr. Gerolamo, in *Hiezechielem* X 33,23/33).

21-2. *muscam... sinere*: la contrarietà verso i sacrifici cruenti era già diffusa nel mondo filosofico pagano, a partire da Teofrasto fino a Porfirio (*de abstinentia* II 45), ma essa divenne patrimonio della coscienza comune nel IV secolo, come documenta Ammiano Marcellino XXII 12,6-8; XXV 4,17. L'uccisione di animali era vietata ai manichei (cfr. *Kephalaia* LXXXV, della biblioteca copta di Medinet Mâdi nel Fayûm): si trattava del cosiddetto «sigillo delle mani» (cfr. Alfarić 1918, p. 221).

24. *non ex tua castitate*: cfr. in *epistolam Iohannis ad Parthos* IV 2,9 < *Ergo castificat nos sicut et ipse castus est; sed ille castus aeternitate, nos casti fide* («Dunque egli – scil. il Figlio – ci rende santi secondo la sua propria santità; solo che lui è santo per eternità, noi lo siamo per la fede»); *de Genesi ad litteram liber imperfectus* 16; Civ. VIII 18. Il termine *castitas* va quindi inteso non in senso morale (come se fosse sinonimo di *continentia*), ma in quello religioso di rapporto esatto con la divinità: cfr. G. Madec, *Ex tua castitate* («Confessions» IV,II,3). *Adulescens... valde castus* (*Ibid.*, IV,III,6), «REAug» VII 1961, pp. 245-7. Quindi Agostino esclude che, in quel momento, il suo rifiuto dei sacrifici ai *daemonia* dipendesse da un esatto atteggiamento religioso: esso dipendeva invece da un asservimento ad altri idoli, identificati specificamente nella credenza nell'astrologia (III 4).

27-8. *fidit... ventos*: è citazione della Scrittura (*Prov.* 10,4. Vulgata), ma non secondo la lettera della Vulgata (*qui nititur mendacibus hic pascit ventos*), bensì secondo *Prov.* 9,12 della versione dei Settanta e della pregeronimiana (*qui fidens est in falsis, hic pascit ventos*): cfr. A. Vaccari, «Tranelli di citazioni bibliche», in *Scritti di erudizione e di filologia* II, Roma 1958 (Storia e Letteratura LXVII), p. 12 sg.

III 4, 1. *planos, quos mathematicos*: attraverso l'etimo greco (πλάνος), < *planos* si ricollega all'errando della fine di II 3 e indica che quella *superstitio* agostiniana ha a che fare con l'astrologia. Ormai il termine *mathematici* non designa più solo gli scienziati dell'astronomia ma, nell'uso volgare (cfr. *Doctr.* II 21,32), anche i facitori di oroscopi o gene-

thliaci (cfr. *de diversis quaestionibus* q. XLV 1; *Civ.* V 7): cfr. Mandouze 1968, p. 100 nota 3. Mi pare anzi che anche qui (e non solo in *Ep.* LV 15 – del 400 –, come vuole L.C. Ferrari, *Augustine and Astrology*, «Laval Théologique et Philosophique» XXXIII 1977, p. 244) ci sia traccia della consapevolezza agostiniana della distinzione tra astrologi e astronomi: attraverso il termine *plani* Agostino getta infatti discredito sul più stimato *mathematici*, che comprendeva astronomi e astrologi. Sul rapporto tra dottrina degli astri e manicheismo, anche per quanto riguarda l'adesione a essi di Agostino, cfr. Introduzione, p. 147. La liberazione di Agostino dalla credenza astrologica non è databile con sicurezza, ma è narrata a VII, VI 8 come già avvenuta, successivamente però al distacco dal manicheismo: forse – come ipotizza Ferrari, *Augustine* cit., p. 249 sg. – per influsso di Plotino, II 3.

3. *ad aliquem... divinationem*: Courcelle 1968², p. 76 nota 3 vede qui un'allusione all'allora non accolto pensiero di Flacciano sull'astrologia, i cui successi dipenderebbero dall'ispirazione di un qualche demone (cfr. *contra Academicos* I 7,21); e ne deduce che già allora Agostino conosceva Flacciano. Su questi problemi cfr. E. Hendrikx, *Astrologie, Waarzeggerij en Parapsychologie bij Augustinus*, «Augustiniana» IV 1954, pp. 325-52.

6-7. *cura animam... tibi*: la citazione di Ps. 40,5 è usata spesso da Agostino tra il 391 e il 419 ed è connessa al peccato di superbia, tipico di coloro che, come i *mathematici* e i manichei, attribuivano a fattori esterni le loro colpe. In *En. ps.* XL 6, Agostino la usa in un contesto analogo di condanna degli astrologi: cfr. Knauer 1955, p. 165 sg.

9-10. *illi... cum dicunt*: anche nell'esimere l'uomo dalla responsabilità del peccato, l'astrologia è solidale col manicheismo, perché l'astrologia attribuisce la colpa agli astri, e a Dio in quanto creatore degli astri; il manicheismo a una maligna natura presente nell'uomo a fianco della buona (cfr. VIII, x 22), in connessione con la concezione del dualismo cosmico: cfr. *En. ps.* XL 6; LXI 23.

11-2. *Venus... Mars*: Venere presiederebbe all'origine dei peccati sessuali; Saturno a quelli riguardanti i beni; Marte a quelli di violenza: cfr. *En. ps.* XL 6 *Adulterum me fecit Venus, et latronem me fecit Mars, et avarum me fecit Saturnus*; CXL 9 *Eris adulter, quia sic habes Venerem; eris homicida, quia sic habes Martem*; LXI 23.

5, 17. *vir sagax*: è Elvio (sull'esatto gentilizio *Helvius*, cfr. «L'Année Epigraphique» 1968, p. 194 sg. n. 602) Vindiciano (cfr. VII, vi 8), medico famoso. Compose trattati di ginecologia (*Gynaecia*) e di terapia (*de expertis remediis*); tradusse alcune opere di Ippocrate e fu maestro del medico Teodoro Prisciano. Rivestì la carica di proconsole della provincia d'Africa negli anni 379-382: quindi l'episodio qui narrato si colloca verso la fine del periodo contemplato nel libro IV, perché non può riferirsi al periodo di Tagaste, città che è in Numidia, do-

ve Vindiciano non aveva giurisdizione. Agostino lo ricorda anche in Ep. CLXXXIII 3 e CXXXVIII 1,3: cfr. Solignac XIII 1962, pp. 413-5 nota 2; A.H.M. Jones-J.R. Martindale-J. Morris, *The Prosopography of the Latin Roman Empire* I, Cambridge 1971, p. 967. Secondo O'Meara 1954, p. 95 sg., fu verosimilmente tramite Vindiciano che Agostino poté penetrare nei circoli ufficiali d'Africa e fare la conoscenza di quel Flacciano, che sarebbe diventato proconsole nel 393 (cfr. *Codex Theodosianus* I 12,4 e Mandouze 1982, p. 461 sg.), e di Simmaco, che lo era stato negli anni 373-375. Difficile capire perché Agostino ritardi la rivelazione del nome di Elvio Vindiciano fino a VII, vi 8.

18-9. *coronam... agonisticam*: P. Monceaux, *Les Africains*, Paris 1894, p. 482 sg., colloca questa vittoria, conseguita nel *theatrici carminis certamen* di II 3, nelle feste quinquennali del 380.

26. *libris genethliacorum*: sono i manuali degli astrologi (cfr. Gel- < lio, XIV 1,1), che a VII, vi 8 vengono richiamati col nome di *litterae* (anche qui, ved. l. 31) e che riportavano gli oroscopi seguendo l'ordine dei giorni delle nascite (γενέθλη): cfr. *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2,3 *genethliacos appellaverunt, qui de natalibus nascentium mores et eventa coniectant*; Solignac XIII 1962, p. 415 nota 1.

40. *ut... pronuntiarentur*: Agostino aveva conosciuto a Cartagine l'indovino Albicerio, il quale dava responsi sorprendentemente esatti, che Agostino attribuirà a un commercio con i demoni: cfr. *contra Academicos* I 6,17-9,24.

41. *vim sortis*: la spiegazione di Vindiciano (uguale a VII, vi 8) si < basa sulla diffusione del «caso» nella natura, e quindi è estranea a riferimenti religiosi. Vindiciano si rivela come pagano: anche l'*ut potuit* significa che il riferimento al «caso» era l'unico possibile per un pagano come lui; cfr. Cicerone, *Div.* II 109. Come vede giustamente Solignac XIII 1962, p. 416 sg. nota 1, il ricorso a un'armonia (*consonus, sonaret, concineret*) dell'anima con l'universo apparenta questa spiegazione alle dottrine neoplatoniche, le quali spiegano l'efficacia della magia (Plotino, IV 4,40) e dell'influsso degli astri sugli uomini (Plotino, II 3) a partire dalla dottrina della «simpatia» universale (Plotino, IV 4,32).

6, 48. *ab illo... procurasti*: l'agente umano (*ab illo*) è sempre un tramite < di Dio (*per illum*): Agostino attribuisce valore provvidenziale ai fatti storici.

49. *postea per me ipsum*: la ricerca personale di Agostino sull'astro- < logia, che poi risulterà decisiva per il rifiuto, è esposta a VII, vi 10. Partendo dall'osservazione sui destini dei gemelli, egli arriverà alle conclusioni di Vindiciano: gli oroscopi esatti sono dovuti al «caso», non all'«arte»: con la differenza che Agostino non enfatizza in un senso ontologico questo «caso», ma lo interpreta come «casualità»

(*forte vel sorte*). In *Doctr.* II 19,29-24,37 e in *Civ.* V 7 attribuirà invece all'opera di demoni (*spiritus non boni*) l'esatto verificarsi di alcune predizioni degli astrologi e degli indovini.

50-1. *Nebridius*: compare per la prima volta il nome di questo giovane discepolo e amico di Agostino, che avrà grande rilievo nelle *Confessioni*, nell'epistolario e nella vita di Agostino, il quale ne ricorderà commosso la morte già avvenuta in IX, III 6. Cfr. Mandouze 1982, pp. 774-6.

51. *valde bonus*: la formazione del comparativo per mezzo di avverbi è tipica del linguaggio popolare e familiare: Balmus 1930, p. 51.

54. *nullum... documentum*: la mentalità razionale di Agostino ha sempre bisogno d'una certezza provata; altrimenti egli resta attestato sulla posizione attuale, anche se non lo convinca del tutto (cfr., per es., V, VII 13; XIV 25).

IV 7, 1. *in municipio*: per notizie storiche su Tagaste, che già esisteva da tre secoli quando Agostino vi nacque, cfr. C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* II, Paris 1979, pp. 175-84.

2. *docere coeperam*: questa volta si tratta dell'insegnamento di grammatica che Agostino svolse a Tagaste tra il 374/375 e l'autunno del 376. Il racconto quindi retrocede rispetto a II 2 (cfr. Introduzione, p. 145). *comparaveram amicum*: Agostino non fa mai il nome di questo amico di gioventù: o perché non lo riteneva interessante per i suoi lettori o per riservare quell'esperienza, così coinvolgente, alla sola zona della sua intimità. Incerte sono del resto le regole che nelle *Confessioni* presiedono alla designazione o all'anonimato dei personaggi (cfr. Courcelle 1968², pp. 40-3).

3. *societate studiorum*: la similitudine di aspirazioni fonda le amicizie (cfr. Cicerone, *Amic.* 15), soprattutto quelle giovanili, secondo Aristotele (*Eth. Nic.* VIII 3).

5-6. *nondum... ne tunc quidem*: *nondum* si riferisce al tempo della crescita comune e *tunc* al tempo in cui avvengono i fatti narrati. *Tunc* nelle *Confessioni* indica generalmente il tempo dell'Agostino «narrato», mentre quello dell'Agostino «narrante» è segnalato da *nunc*: cfr. J. Morán, *Tunc... nunc en las Confesiones de San Agustín*, «Augustinianum» IX 1969, pp. 62-90. La fortunata distinzione tra Agostino «narrato» e «narrante» risale a A. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Milano 1950², p. 99.

7. *agglutinas*: nella concezione ciceroniana (*Amic.* 32) a *conglutinare* l'amicizia era chiamata la *natura*, il cui valore supremo viene in Agostino espletato da Dio.

7-8. *haerentes sibi, caritate*: mentre nel giovanile (a. 386) *contra Academicos* (III 6,13) Agostino accettava come definizione della vera amicizia quella di Cicerone (*Amic.* 20), qui fa il suo ingresso la categoria della *caritas*, la quale viene a perfezionare, non a sostituire o ad an-

nullare, un rapporto di amicizia già esistente. La definizione cicero-niana sarà ripresa e discussa in *Ep. CCLVIII*. Agostino salva il valore umano dell'amicizia, che la carità non può surrogare, ma vuole che la vera amicizia umana abbia il consolidamento nella carità. Sulla gratuità del dono della carità, cfr. *de spiritu et littera* 5 *caritas Dei diffunditur in cordibus nostris non per arbitrium liberum, quod surgit ex nobis, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* («l'amore di Dio si diffonde nei nostri cuori non in virtù del libero arbitrio che deriva da noi, ma grazie allo Spirito Santo che ci è stato dato in dono»); ed *Ep. CXLV* 7. Agostino conosce anche un'amicizia che nasce non prima – come qui –, ma *dopo* la carità: in questo caso un amore spontaneo e selettivo (amicizia) approfondisce in intensità affettiva l'amore obbligatorio e universale (carità), determinandolo. I migliori studi d'insieme sull'amicizia in Agostino sono quelli di V. Nolte, *Augustins Freundschafts-ideal in seinen Briefen unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäss den philosophischen Schriften und den «Confessiones»*, Würzburg 1939; M.A. McNamara, *Friendship in saint Augustin*, Fribourg 1958 (*L'amicizia in S. Agostino*, trad. it. Milano 1970); T. Viñas, *La amistad en la Vida Religiosa*, Madrid 1982; J. McEvoy, 'Anima una et cor unum': *Friendship and Spiritual Unity in Augustine*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» LIII 1986, pp. 40-92.

11. *deflexeram eum*: questo rapporto di amicizia, per quanto fondato su una parità di interessi, è in realtà un rapporto di quelli che Aristotele (*Eth. Nic.* VIII 7) chiamava «di preminenza» (καθ'ὑπεροχήν), perché Agostino esercitava una funzione di guida tra i suoi coetanei.

12-3. *plangebat mater*: il pianto di Monica per la deviazione religiosa di Agostino è proverbiale (cfr. anche III, XI 19-20), tanto che Agostino è chiamato *filius... lacrimarum* (III, XII 21).

14-6. *Et ecce... ecce*: è un modo tipico di Agostino per introdurre il discorso paratattico, come a VIII 13 e a I, VI 8; III, V 9; VI, XVI 26; VIII, XII 29; Balmus 1930, p. 143.

14. *imminens... fugitivorum*: siccome il peccato dell'uomo è concepito come una *fugitiva libertas* (III, III 5), l'azione di Dio, che cerca di *rigirare* l'uomo verso di sé (*qui convertis nos ad te*), è come un incalzare, che si avvale di punizioni e di misericordie difficilmente disgiungibili (*simul*). Così si esprime la concezione personale del Dio cristiano, che stimola la conversione dell'uomo. Il tema della *fugitiva libertas* si collega, da un lato, al motivo dello «schiavo fuggitivo» (cfr. II, VI 14; VII, XXI 27; *Trin.* XI 8; Pfligersdorffer 1983, p. 325 e nota 9) e, da un altro, trova pienezza nella connessione con la parabola del figliol prodigo (*Ev. Luc.* 15). Talora è coniugato con le tematiche neoplatoniche dell'allontanamento delle anime dal Padre (cfr. Plotino, I 6,8,21-4): cfr. B. Blumenkranz, *La parabole de l'enfant prodigue chez S. Augustin et S. Césaire d'Arles*, «VChr» II 1948, pp. 102-5; A.-M. La Bonnar-

dière, *La parabole de l'enfant prodigue dans les «Confessions» de saint Augustin*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études Sc. Rel.» LXXIII 1965-66, p. 154 sg.; Solignac XIII 1962, p. 662 sg.; L.C. Ferrari, *The Theme of the Prodigal Son in Augustine's «Confessions»*, «RechAug» XII 1977, pp. 105-18.

15. *Deus... misericordiarum*: vendetta e misericordia sono le due categorie dell'esperienza del divino: l'orrendo e il fascinoso, che compaiono già in I, IV 4 (*pulcherrime et fortissime*): Pfligersdorffer 1983, p. 325.

16. *miris modis*: l'espressione (a volte integrata con *et occultis*) è ricorrente (per es. V, VI 10; VII 13; VII, XXI 27) e indica l'azione della provvidenza divina attraverso le cause umane: cfr. Solignac XIII 1962, pp. 182-4.

8, 23. *baptizatus est nesciens*: assai spesso il battesimo veniva ritardato < nell'antichità, soprattutto per un'incerta dottrina sulla remissione dei peccati commessi dopo il battesimo. Era però conferito in pericolo di morte (cfr. I, XI 17-8). I manichei non avevano un battesimo sacramentale, ma davano questo nome all'imposizione delle mani che sanava l'ammissione alla loro setta: cfr. G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich 1986², p. 64. *Nesciens* (e il successivo *nescientis*) anticipa, in un certo senso, la concezione agostiniana dell'efficacia *ex opere operato* del battesimo.

30. *absentissimus*: è uno dei superlativi agostiniani che infrangono le regole della logica, come *praesentissimus* a I, IV 4 e V, VIII 14: Bal-mus 1930, p. 53.

32. *libertate*: la *libertas dicendi* (la greca *παρηγορία*) è una qualità che contraddistingue la vera amicizia rispetto all'adulazione (*κολακεία*) e definisce, in particolare, l'atteggiamento del contraente inferiore: cfr., per tutti, Teofrasto, *Char.* 2; Cicerone, *Amic.* 91-7; Seneca, *Ep.* 45,7; Plutarco, *de discernendo adulatorem ab amico*, *Mor.* 48 e - 74 e, *passim*.

34-5. *ut convalesceret prius*: con un po' di presunzione, Agostino attribuisce la propria incapacità di convincere l'amico al suo stato di debolezza: cfr. Mandouze 1968, p. 334 nota 2.

9, 44-5. «*Ecce veniet*»: Agostino è molto più radicale di tanti consolatori classici (cfr. Seneca, *Cons. Marc.* 19,1) e si rifiuta di mettere sullo stesso piano, come fa Seneca, l'assenza che dipende da un distacco temporaneo e l'assenza definitiva della morte. Mentre nell'assenza temporanea le cose tengono desta l'attesa e rinviando alla presenza, con la morte esse diventano mute e, solo, ribadiscono la felicità perduta.

46. *magna quaestio*: su questa famosa espressione, cfr. H.-G. Sur-mund, «*Factus eram ipse mihi magna quaestio*» (*Confessiones* IV, 4). *Untersuchungen zu Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der «mors immatura»*, Diss. <

Münster, Westfälische Wilhelms-Universität 1977-78. Anche se più tardi (libro VII) Agostino risolverà filosoficamente il problema del male, inteso come assenza di bene, in lui rimarrà significativo l'«incontro personale col dolore, ossia la concezione del male come essenzialmente rilevante, come deficienza o meglio negazione globale di significato. Il *factus eram ipse mihi magna quaestio* richiama la messa in questione di sé stessi di molta letteratura esistenzialistica, ad esempio in Heidegger e in Sartre». Sicché «la successiva elaborazione che Agostino compirà del tema del male trova» in queste pagine del libro IV «una profonda e suggestiva premessa»: Rigobello 1984, p. 31 sg. Già qui «ad una sofferenza radicale è sottesa una concezione "metafisica" del dolore come male», perché si tratta «di una negatività che investe la totalità della vita»; di un «essere angosciati per il non senso della realtà». Il male «prima di essere la sofferenza per qualche cosa... è alla radice metafisica del negativo»; «è perdita di significato». «Il problema del male ha dimensioni metafisiche, cosmiche, ma si apre entro le ferite di una privata soggettività, in occasione di un evento particolare che non sempre è proporzionato all'interrogativo che suscita»: A. Rigobello, «Problema del male ed esistenza di Dio», in *Ateismo o ricerca di Dio?* (*Atti della settimana Agostiniana Pavese* III), Pavia 1972, pp. 64-6. La morte era particolarmente drammatica per i manichei, perché essi ammettevano una sopravvivenza sicura solo per le anime degli *electi*, le quali perdevano la loro individualità e annegavano nella luce, ritornando dentro il principio buono; gli *auditores* invece dovevano purificarsi in successive reincarnazioni e i peccatori erano condannati definitivamente a una condizione materiale nella *massa damnata*: cfr. J. Ries, «Mort et survie selon les doctrines de Mani», in *La mort selon la Bible, dans l'Antiquité classique et selon le Manichéisme. Actes d'un Colloque de Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve 1983, pp. 135-57.

50. *phantasma*: il Dio dei manichei non è spirituale nel senso tecnico del termine; è di materia celeste, tenue ma pur sempre materiale: così Agostino manicheo può rappresentarsi Dio solo come una *moles* (III, vii 12; V, x 19-xi 21; VII, 1 2; XII, xxvii 37). Per esprimerne la natura i manichei non si servono di categorie filosofiche, ma di favole mitologiche: cfr. F. Decret, *L'Afrique Manichéenne (IV-Vèmes siècles). Étude historique et doctrinale* I, Paris 1978, p. 321 sg. Allora, quanto a materia, un uomo ha più consistenza di lui (*verior*); e un uomo-amico ha più bontà di lui (*melior*), che non è un essere personale. L'idea della superiorità di un qualsiasi essere corporeo rispetto a rappresentazioni immaginarie di Dio era già stata espressa (a. 390) nel *de vera religione* 55,108 *Non sit nobis religio in phantasmatis nostris. Melius est enim quaecumque verum, quam omne quidquid pro arbitrio fingi potes* («La nostra religione non consiste nelle nostre fantasie. Meglio qualsiasi verità di tutto ciò che puoi inventare a tua volontà»): cfr. Zum

Brunn 1969, p. 12 e nota 15. In *Trin.* VIII 6,9, Agostino distinguerà, alla maniera stoica (di Zenone, secondo Diogene Laerzio, VII 50) i *phantasmata*, che sono rappresentazioni puramente immaginarie, dalla *phantasia*, che comprende le immagini di impressioni sperimentate e depositate nella memoria. I *phantasmata* (detti *splendida e falsa corpora* a III, VI 10) si riferiscono a realtà che i manichei, nell'*Epistula fundamenti* e nel *Thesaurus* VII, ipotizzavano come enti sovrastanti la regione della felicità: cfr. *de natura boni* 42.46. Essi sono da collegare – secondo J. Ries, «Saint Augustin et le manichéisme à la lumière du livre III des Confessions», in «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ipbona. *Libri III-V*, Palermo 1984, p. 17 sg. – alle varie emanazioni del Padre nella cosmogonia manichea. Recentemente L.C. Ferrari, *Halley's Comet of 374 A.D. New Light upon Augustine's Conversion to Manicheism*, «Augustiniana» XXVII 1977, pp. 139-50, ha creduto di scorgere in questi *phantasmata* un accenno alla cometa di Halley, la data della cui apparizione a Cartagine (marzo 374) è vicina a quella della conversione di Agostino al manicheismo. L'ipotesi è per lo meno suggestiva: si tratta infatti d'un corpo luminoso, ma passeggero e meno consistente del sole e dei corpi terrestri, il quale ha le qualità dei corpi qui – e a III, VI 10 – descritti.

51. *Solus fletus*: al pianto, che è un'ammissione della miseria ontologica dell'uomo e un'espressione della solidarietà con la natura umana, il cristianesimo darà spazio nel momento del dolore e ammetterà i consolatori contrari all'insensibilità: cfr. Ch. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937, p. 130 sg.; H. Savon, *La première Oraison funèbre de saint Ambroise* («*De excessu fratris*», I) et les deux sources de la consolation chrétienne, «*Revue des Études Latines*» LVIII 1980, pp. 396-402. Agostino non è ancora giunto a questa soglia di consapevolezza cristiana, ma avverte che il pianto è una fonte di consolazione, e lo invocherà anche nell'occasione della morte della madre (IX, XII 33). Comunque non si tratta qui dell'amore del pianto, di cui si parla a III, II 3-4, dove si indaga perché possa piacere il dolore: qui la causa del dolore e del pianto non è amata, ma detestata; e il pianto non dà piacere, ma tutt'al più consola il dolore.

V 10, 3-4. *cur fletus dulcis*: O. Tescari (*Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa*, «Unitas» II 1947, p. 176 sg.) ha visto dietro questo testo agostiniano (ma cfr. anche III, II 4) un passo di Seneca (*Ep.* 99, 24). Riferendo un pensiero dell'epicureo Metrodoro, Seneca notava l'assurdità della *voluptas dolendi*. Anche se Agostino non cita molto di Seneca (ma cfr. *Civ.* VI 10), lo doveva conoscere, perché è in grado di giudicare che il manicheo Fausto conosceva solo *paucissimos Senecae libros* (V, VI 11).

4. *An tu... adsis*: il problema di Agostino è se la presenza di Dio al mondo sia da concepire solo come ubiquità o anche come provviden-

za. Sulla provvidenza di Dio Agostino afferma peraltro di non avere mai avuto dubbi: cfr. VI, v 7; *de ordine* I 1, 1.

6. *Et tamen*: il nesso (senza contare gli innumerevoli *tamen* e *sed tamen*) pare un vero e proprio *tic* agostiniano (cfr. VII 12); esso serve a gettare un ponte tra piani diversi e a vincere d'impeto una discordanza a prima vista insuperabile.

9. *dulce... speramus*: la prima spiegazione della forza lenitiva del pianto è di natura religiosa: per raggiungere uno scopo, il pianto deve essere visto come voce che interpella Dio e che ha la stessa natura della preghiera.

14. *An... amara*: Agostino mette ora in dubbio la spiegazione precedente. Quel suo dolore gli sembra diverso dalle preghiere: egli non nutrive speranza di esaudimento, ma restava chiuso in sé stesso. Prospetta allora una spiegazione psicologica: la dolcezza del pianto sarebbe una dolcezza tragica, perché esso rappresenta l'alternativa unica al disgusto, una forma di dolore minore che anestetizza il dolore e l'orrore delle cose. Esso tiene, per così dire, occupati i centri verso cui si dirigerebbe, premendo, la violenza del dolore e del disgusto.

VI 11, 1-2. *tempus quaerendi*: torna la distinzione tra *quaerere* e *confiteri*, dopo che il dolore aveva fatto sentire Agostino come «grande enigma». Questa espressione aiuta a «intendere lo spirito delle *Confessioni*... Lo scrittore stesso, pur sapendo che anche col ragionare si può dar lode a Dio, sembra rimproverarsi un eccesso di attività dialettica che nuoce alla spontaneità del colloquio con Dio»: Pellegrino 1956, p. 74. In questa contrapposizione L. Verheijen, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nijmegen 1949 (*Latinitas christianorum primaeva* X), pp. 26-8, ha notato quella tra la ricerca, che si sviluppa in domande (si notino le domande che costellano il paragrafo precedente), e l'attuale consapevolezza della loro soluzione, che implica un'affermazione (come a XI, xvii 22 si contrappone *quaero* ad *adfirmo*).

2. *Miser... miser est*: l'infelicità non è legata soltanto alla perdita effettiva della persona che amiamo, ma al fatto che ogni persona e cosa terrena è di per sé soggetta a essere perduta; e la perdita effettiva ce ne dà solo una sicura consapevolezza. Il singolo dolore è pedagogo d'una più radicale e oggettiva infelicità. La frequenza del termine *amitto* non può non ricordarci che, già nel *de beata vita* 2, 11; 4, 26.27 e nel vicino *de libero arbitrio* II 14, 37, Agostino riteneva che la miseria radicale consistesse proprio nel *timor amittendi*, cioè nella paura di perdere le cose, quindi già nella natura caduca degli esseri amati, e non solo in una loro perdita oggettiva. Su questo *timor*, cfr. anche *En. ps. XXXVIII* 11; *LXXXV* 11. Carena 1967, p. 66, documenta il fitto intreccio di temi e linguaggio classici di questo brano.

3. *vinctus... dilaniatur*: proprio perché è avvinta al mondo (tema

orfico, pitagorico e platonico), l'anima avverte la caducità delle cose come uno strappo: cfr. Pfligersdorffer 1983, p. 328.

7. *habebam cariore*: non so se Agostino qui affermi che la gerarchia di valori si ristabilisce istintivamente (sicché una vita, per quanto infelice, vale più della morte) o se – come ritengo più probabile – egli dica di aver dato allora l'impressione di amare di più il suo dolore che non l'amico che ne doveva essere l'oggetto. Quest'ultima situazione è attestata dalle «consolazioni» antiche, che spesso invitano a riflettere se un dolore eccessivo non significhi un dolore egoistico del sopravvissuto per sé stesso o, più sottilmente, una sostituzione del proprio pianto al defunto come oggetto d'amore. Cfr. H.-Th. Johann, *Trauer und Trost. Eine quellen-und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod*, München 1968, pp. 92-9.

9-10. *de Oreste et Pylade*: è un luogo comune delle trattazioni antiche sull'amicizia. La fonte immediata sembra Cicerone, *Amic.* 24; ma cfr. anche *Fin.* II 24,70; V 22,63 (Carena 1967, p. 66). *si non fingitur*: Agostino nutre dubbi sulla realtà storica dei fatti narrati dalla tradizione pagana, forse perché implicano virtù eroiche difficili in un mondo non cristiano. Ma già Valerio Massimo (IV 7,4) aveva messo in dubbio la storicità degli esempi eroici di amicizia dei Greci (particolarmente quello di un'altra coppia celebre, Teseo e Piritoo).

10. *pro invicem*: è nesso attestato solo in area cristiana, modellato probabilmente sulla traduzione latina di ὑπὲρ ἀλλήλων in 1 *Ep. Cor.* 12,25; *Ep. Iac.* 5,16.

20. *de laqueo pedes*: il piede inceppato richiama gli uomini immobilizzati del mito platonico della caverna (*Resp.* VII 514 a), espresso qui secondo il linguaggio salmico: Pfligersdorffer 1983, p. 329.

23. *ille alter eram*: capovolgimento dell'espressione più usuale *alter ego*, senza però che l'inversione rompa la prospettiva egocentrica: cfr. Pfligersdorffer 1983, p. 329 e nota 21. *Bene quidam*: l'indeterminatezza del rinvio non significa che Agostino ignorasse che la citazione appartiene a Orazio (*Carm.* I 3,8). L'anonimato e l'indeterminatezza sono d'uso frequente nelle *Confessioni* (ved. per es., I, XIII 20 *Aeneae nescio cuius*; III, IV 7 *cuiusdam Ciceronis*; IV, II 3 *nescio quem haruspice*; V, v 8 *Manichaeum nescio quem*; cfr. *Civ.* XIV 8): per un elenco di tali forme nelle *Confessioni*, cfr. Knauer 1955, p. 183 e nota 1. Il fenomeno è variamente interpretato: cfr. Solignac XIII 1962, p. 667. Forse qui l'indeterminatezza si spiega non tanto con l'avversione di Agostino per gli autori pagani (di cui comunque loda il pensiero), ma con l'inopportunità d'uno sfoggio culturale in una situazione così drammatica.

25. *unam... in duobus*: sul tema di un'anima sola, cfr. Cicerone, *Amic.* 81 *ut efficiat paene unum* (scil. *animum*) *ex duobus*; e 92; ma già Aristotele, *Eth. Nic.* IX 8,2 e, prima, Pitagora (in Cicerone, *Off.* I

56). Anche il rapporto una anima - due corpi si trova in Aristotele (Diogene Laerzio, V 1,20) e Ovidio, *Trist.* IV 4,72. Per un catalogo di altri luoghi simili, cfr. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, p. 25 sg., e Pellegrino 1956, p. 75 nota 5.

26-7. *et ideo... mori*: questa conclusione è uno dei due soli punti < delle *Confessioni* che Agostino sentirà di dover rettificare nelle *Retractiones* II 32,2, qualificandola «come una specie di declamazione, tanto leggera quanto seria è la confessione, benché questa sciocchezza risulti in qualche modo attenuata dall'aggiunta di quel "forse"». Più profondamente Agostino leggerà in seguito la volontà umana di morire come una manifestazione dell'umana aspirazione al riposo: l'istintiva resistenza al morire come l'umana aspirazione all'essere: così l'uomo che sceglie la morte «nella sua opinione ha l'erronea credenza di una fine totale, mentre nel senso ha un naturale desiderio di riposo... Quindi ogni desiderio che risiede nella volontà di morte non tende a ridurre colui che muore al non essere, ma al riposo» (*de libero arbitrio* III 8,23). L'essere infatti, e non l'annientamento, è la vera sostanza del riposo, come a x 15 (*ipsa esse vult et requiescere amat*): cfr. Zum Brunn 1969, pp. 49-53.

VII 12, 1. *dementiam*: la *dementia* come malattia (*aegritudo*) dell'anima, estranea al sapiente, è ricordata anche da Cicerone, *Tusc.* III 6,11 (anzi è il motivo di tutto il libro III): cfr. Carena 1967, p. 66.

3-4. *aestuabam... nec consilium*: con finezza McDoughall (*Saint Augustine*, New York 1930, p. 70) ha sottolineato la maturazione psicologica intercorsa in Agostino tra il tempo di queste manifestazioni «insofferenti» di dolore e il dolore pacato per la morte della madre (IX, XII 29-33).

4-5. *concisam et cruentam*: un'analogia sensazione di strappo Agostino avrà al momento dell'abbandono della madre di Adeodato (VI, xv 25): cfr. Di Giovanni 1964, p. 102 nota 1.

6-8. *Non in amoenis... lecti*: la rassegna delle fonti di sensazioni risponde al criterio del coinvolgimento di tutti i sensi dell'uomo (vista, udito, olfatto, gusto, tatto). In questi quadri di natura O. Perler (*Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, p. 120) scorge il paesaggio della Numidia nei pressi di Tagaste. Soprattutto si intravede, intrecciata a consonanze ciceroniane, oraziane e senecane, l'eco di Paolo (*Ep. Rom.* 13,13 sg.), che emergerà chiaramente a VIII, XII 29: Carena 1967, p. 69.

9. *non... libris*: dopo i sensi viene chiamato in causa l'intelletto. Forse si può ravvisare qui l'eco dello scacco che provò Cicerone quando, per consolarsi della perdita della figlia Tullia, ripercorse invano tutta la produzione letteraria consolatoria: Cicerone, *ad Att.* XII 14,3; *ad fam.* IV 6,1.

10. *ipsa lux*: fa orrore perfino la luce, la quale in Agostino – e particolarmente nell'Agostino manicheo per cui è il principio del bene (*de libero arbitrio* III 5,16 *splendidissimus fulgor, quem pro ipsius summi Dei substantia quidam... venerantur*) – è l'elemento bello per eccellenza (*de libero arbitrio* III 5,16 *in corporibus autem lux tenet primum locum; de Genesi ad litteram* XII 32).

16-7. *vanum... deus meus: phantasma* si oppone a *aliquid solidum* e *error a aliquid firmum*. Il dio di Agostino era una costruzione immaginaria (cfr. IV 9). E se l'uomo diventa un «grande enigma» a sé stesso, questo dio mutevole non può che rendere più drammatica questa inesplicabilità.

19. *infelix locus*: è sinonimo della più famosa *regio egestatis* (II, x 18): cfr. Pfligersdorffer 1983, p. 331.

21. *Quo... fugerem?*: il motivo è in Lucrezio, III 1058 sg.; in Orazio, *Carm.* II 16,19 sg.; *Ep.* I 14,13; in Seneca, *Tranq.* 2,14. Ma è anche in Ps. 138,7 (come l'*ibi* del successivo XI 16, che indica il luogo della quiete, riecheggia Ps. 138,8): G.N. Knauer, *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustiniischen Konfessionen)*, «Hermes» LXXXV 1957, p. 223. Il motivo di fondo è biblico-platonico: quello della fuga e del ritorno; della lontananza e del desiderio della casa del Padre.

22. *fugi de patria*: la fuga da uno spazio è fuga dai sentimenti che sono maturati in questo spazio: cfr. Seneca, *Cons. Pol.* 17,5.

23. *a Thagastensi oppido*: Agostino vi tornerà solo verso la fine del 388. Si noti l'uso non classico, già di Apuleio, di preporre al nome l'aggettivo di luogo: Balmus 1930, p. 115 sg.

23-4. *veni Carthaginem*: Agostino si trasferì a Cartagine nell'autunno del 376, anche per passare agli insegnamenti superiori. Ma dovette vincere le iniziali resistenze anche di Romaniano, suo protettore, al quale solo confidò la sua intenzione (cfr. *contra Academicos* II 2,3).

VIII 13, 1. *nec otiose voluntur*: sul tempo come medicina al dolore nelle consolazioni classiche, cfr. H.-Th. Johann, *Trauer und Trost. Eine quellen-und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod*, München 1968, pp. 50-5.

9-10. *Maxime quippe me reparabant*: cfr. Seneca, *Ep.* 104,11 *reparantur etiam si non renascuntur*. Ma il superamento dell'esclusività del rapporto non significa superamento della caducità del rapporto, possibile solo se se ne fonda la natura in Dio. Agostino rivela la sua predisposizione alle amicizie in VI, XVI 26 *nec esse sine amicis poteram beatus*.

16-7. *simul legere*: Agostino amava la lettura in comune ad alta voce (cfr. V, VII 13), a differenza di Ambrogio (VI, III 3): Courcelle 1968², p. 155 nota 2.

21-2. *his... signis*: il problema della comunicabilità tra gli uomini (cfr. I, VI 8) appassionò sempre Agostino, e perciò egli dà grande valore alla natura dei segni: cfr. C.P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustins*, Würzburg 1969 (Cassiciacum XXIV 1), p. 65 e nota 65.

IX 14, 2. *si non amaverit redamantem*: l'amicizia è concepita come un amore ricambiato, secondo la teorizzazione di Aristotele (*Eth. Nic.* VIII 2-3, 1155 b) e, più direttamente, di Cicerone, *Amic.* 49 *Nihil est enim remuneratione* – ma subito prima aveva usato il verbo *redamare* – *benivolentiae, nihil vicissitudine studiorum officiorumque iucundius* («Niente dà più gioia di questa restituzione di benevolenza, di questa reciprocità di attaccamento e di favori»).

6-7. *vita... viventium*: esempio di antitesi per ἀντιμεταβολή (*commutatio*), come a I, VI 7 *vita mortalis mors vitalis*: cfr. Lucrezio, III 869 e Pfligersdorffer 1983, p. 333 e nota 26.

7. *Beatus qui*: il fatto che tutta la speculazione antica abbia legato l'amicizia alla felicità, come sua condizione o conseguenza necessaria, invita Agostino a questo «macarismo», che, partendo dall'originario oggetto dell'amore, fonda le varie espressioni dell'amore umano, tra cui anche l'amicizia. Tre sono gli oggetti dell'amore: Dio, l'amico (amicizia), il nemico (carità). Ma il primo oggetto ha un rilievo particolare e istitutivo perché entra come riferimento anche nell'amore per gli altri due (*in te o propter te*), garantendone l'esito felice (*beatus*), perché li sottrae alla caducità.

10-1. *et implet... fecit*: un'espressione simile si trova a I, III 3 (*quae implet continendo implet*) e, qui come là, essa serve a indicare che ciò che è umano sussiste in quanto è riempito dall'essere di Dio; riempito non nel senso che l'umano delimita il divino, come un vaso delimita il contenuto, ma nel senso che si trova sommerso nel divino, come un vaso in un oceano (I, III 3).

12-3. *a te... iratum*: cfr. *de beata vita* 3, 19 *qui bene vivunt, habent propitium, qui male, infestum*. Si tratta della cosiddetta «prima filosofia» di Agostino che si fonda sul concetto della continua sussistenza dell'uomo in Dio (cfr. F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin*, Freiburg-München 1959). Il peccato, che è distacco da Dio, non può mai significare uscita dall'orizzonte dell'essere, in cui è collocata ogni creatura. Secondo R.J. O'Connell, 'Ennead' VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustin, «REAug» IX 1963, pp. 5 sg., 38, questo motivo sarebbe di ascendenza plotiniana, mentre Courcelle 1968², p. 402 sg., lo vede anche presente in ambiente stoico.

13. *ubi non invenit*: la punizione è una logica conseguenza dell'atto malvagio e a esso inerente: cfr. I, XII 19 *Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus*. Ma il castigo non è qualcosa di

esclusivamente, né primariamente, punitivo, bensì è anche e soprattutto il mezzo per riscoprire la verità della legge di Dio.

X 15, 2. *quoquoaversum se verterit*: il passo di Cicerone, *Amic.* 22, secondo cui l'uomo, dovunque si volga, può trovare amicizia (*Quoquo te verteris praesto est; nullo loco excluditur* «Dovunque tu ti volga, è là, pronta; non c'è luogo da cui sia esclusa»), serve ad Agostino per indicare la speculare onnipresenza del dolore all'interno dell'amicizia che non ha fondamento in Dio.

4. *in pulchris*: in questo momento della sua vita Agostino starebbe attraversando una fase estetica. Ma non è dalla bellezza delle cose che si può arrivare all'idea di Dio, la quale in ogni caso precede e fonda la stessa considerazione del bello per partecipazione: cfr. Manferdini 1969, p. 90 sg. La bellezza delle cose, che è punto di partenza verso la bellezza di Dio, può essere perfino un ostacolo (cfr. X, xxvii 38 *ea me tenebant longe a te*). Nel *contra Academicos* (II 3, 7) è sviluppato il tema della *philocalia* come amore ambiguo – a differenza della *philosophia* –, perché rivolto a una bellezza esterna (come qui si individuano i *pulchra* che sono *extra te et extra se*): cfr. Pfligersdorffer 1983, p. 334 sg. Ma l'introduzione dei *pulchra* può anche significare che proprio dall'amicizia, stimolata dal bello per un bisogno di attaccamento fisico (cfr. III, 1 1), nasce l'interesse per il problema estetico, che raggiungerà il culmine con la stesura del *de pulchro et apto*. Il motivo dei *pulchra* si collega infatti alla perenne sete d'amore di Agostino, provocata, secondo lui, soprattutto dalla bellezza.

4-5. *nulla essent*: la bellezza non fonda, ma presuppone un essere, perché richiede come *minimum* un esistere, che dipende dall'essere.

9-10. *Sic est modus eorum*: il limite delle cose è la caducità, verso la quale esse precipitano nel loro tendere all'essere e per realizzarsi. Sul tema cfr. Zum Brunn 1969, p. 13. Ma la legge della caducità ha anche un valore positivo: cioè l'avverarsi, tramite essa, d'un disegno finalistico nell'universo (e nella stessa realtà umana del linguaggio: cfr. già *de libero arbitrio* II 14, 38).

10. *partes sunt rerum*: il radicale divenire delle cose è connesso con la loro parzialità creaturale: la caducità serve l'ordine del creato e nello stesso tempo ribadisce la creaturalità dell'universo, che non ha in sé la propria ragione d'essere. L'attaccamento alle singole cose – senza vederne la funzionalità rispetto al tutto, e quindi la loro parzialità – è destinato al dolore, perché l'uomo che le assolutizza si troverà di fronte alla loro relatività, non più vista come funzione ma subita come pena.

15-6. *ex illis... non eis*: le cose materiali non hanno valore finale, ma strumentale, ribadito anche dall'inno ambrosiano *Deus creator omnium* (*Hymn.* 4, 1). Quest'inno ritorna significativamente alla mente di Agostino nei momenti di angoscia prodotti dalla caducità: sia co-

me invocazione al Creatore che continuamente ricrea (IX, XII 32), sia (qui; a II, VI 12; a X, XXXIV 52) come attestazione della dipendenza del tutto da Dio, e quindi della presenza in Dio di un giusto e stabile senso per tutte le cose.

16. *glutine amore*: questo «vischio» è diverso da quello di IV 7. Esso richiama il motivo platonico dell'asservimento dell'anima alla corporeità e alle cose: cfr. P. Courcelle, *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» XXXVI 1958, p. 82. Il potere *adesivo* delle cose terrestri passa attraverso l'attrattiva della bellezza, se è vero che la *philocalia*, in *contra Academicos* II 3,7, è dichiarata esposta al *viscum libidinis*: Pfligersdorffer 1983, p. 335. Esso rimarrà un elemento importante nella dottrina psicologica di Agostino (*Trin.* X 8,11): cfr. E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, London 1970, p. 72.

17. *conscindunt*: il verbo esprime la scissione dell'anima che si basa sui sensi per valutare e perseguire un oggetto amabile fisico, e perciò caduco. C'è un movimento di continua tensione-verso: movimento che resta però frustrato perché non trova mai il suo oggetto, ma tutt'al più la traccia ancora calda del suo ultimo bivacco, perché il desiderio sensibile si sposta sempre. Il «senso della carne» non può soddisfare le esigenze di riposo dell'anima: non abbraccia ciò che è amabile nella totalità del suo divenire, e quindi non arriva al luogo del vero riposo, che invece si coglie solo in Dio, presso il quale la caducità è riscattata come ordine interno delle cose create.

XI 16, 1-3. *Noli... ut redeas*: è uno dei celebri inviti di Agostino all'interiorità. Cfr. *de vera religione* 39,72 *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* («non uscire fuori di te, rientra in te stesso: la verità sta nel cuore dell'uomo»).

3. *ut redeas*: il motivo del *reditus* dell'anima congiunge un fondamentale spunto neoplatonico (si pensi al *de regressu animae* di Porfirio, che Agostino assai probabilmente lesse, almeno in parte) col motivo evangelico del figliol prodigo. *locus quietis*: è il compimento del destino dell'uomo, come termine della sua inquietudine (I, 11). Su questo motivo, che discende dalla *Genesi* (il settimo giorno della creazione), si concludono la vita dell'uomo, quella del mondo e le *Confessioni* stesse (XIII, xxxv 50 *Domine Deus, pacem da nobis - omnia enim praestitisti nobis - pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera*). Cfr. R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, p. 379 e *passim*; E. Maccagnolo, «Inquietudo», «firmamentum» e «quies». Nota sull'escatologia nelle «Confessioni» di S. Agostino, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» LXXI 1979, pp. 314-25.

10. *fluxa tua*: cfr. I, XIV 23; XVI 25. Questa terminologia (cfr. *En.*

ps. LXV 11; CXLIII 2) indica in Agostino la caducità delle vicende umane e la forza trascinante dei condizionamenti sociali: cfr. L.F. Pizzolato, «Il primo libro delle "Confessiones" di Agostino: ai primordi della "confessio"», in «*Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Libri I-II*, Palermo 1984, pp. 64-6.

17, 14. *perversa sequeris*: la *perversio* dell'anima consiste nella scelta della carnalità, accompagnata dalla volontà di goderne come d'un fine (cfr. *de libero arbitrio* III 1, 1-2). Ma alla carne sfugge il senso dell'insieme perché può cogliere solo una parte del reale. *Perversio* è perciò l'esito di un rivolgersi (*conversio*) verso un bene non appropriato a un essere razionale.

18-9. *pro tua... modum*: la capacità della carne, limitata alla percezione della parte, si configura come una punizione susseguente al peccato d'origine. Ma si tratta d'un «limite giusto» perché la parte, anzi il susseguirsi delle parti, lasciano intendere il senso – e la nostalgia – della totalità, la cui apprensione istantanea è preclusa alla carne. In questo rapporto tra parte e tutto è stata vista un'eco di Porfirio, *Aphormai* 40 (che commenta Plotino, VI 5, 12-6), dove la conoscenza dell'Uno riesce possibile solo a chi rientra in sé stesso, superando il sensibile: cfr. Solignac XIII 1962, pp. 679-81 nota 23. Ma in Agostino questa contrapposizione emerge in seguito alla constatazione, fornita dall'esperienza, che il dolore, causato dalla caducità, è superato dall'avvento d'una nuova caducità, la quale è utile in via transitoria a superare il dolore precedente, ma non è mai una fonte risolutiva di *delectatio*, perché anticipa un inevitabile nuovo dolore. Queste riflessioni, che sono dell'Agostino «narrante», servono a introdurre un imminente fatto «narrato»: il discorso estetico del *de pulchro et apto*, centrato sulla differenza tra bello in sé e bello come rapporto di parti.

24-5. *plus... quam singula*: cfr. *de Genesi contra Manichaeos* I 21, 32 *Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in tota quam in parte* («Ogni bellezza che consta di più parti è più apprezzabile nella sua totalità che non nelle singole parti»). Dio infatti è un *totum* che comprende – in quanto «creatore» – l'aspetto statico del tutto e – in quanto «ordinatore» – quello dinamico: cfr. *Civ.* XIX 13 e J. Tscholl, *Von Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott*, «Augustiniana» XV 1965, p. 52.

25. *his melior qui*: migliore del tutto è l'Uno, che ha prodotto il tutto. La riduzione del tutto all'Uno è espressa secondo la concezione creazionistica cristiana (*qui fecit omnia*), che però s'insinua in un'atmosfera (neo)platonica. Si noti la gradazione: la parte è già piacevole (*delectant te tamen*); il tutto è più piacevole (*magis tibi omnia placerent*); il Creatore – l'essere, il Bello in sé – è superiore a tutto (*longe his melior*).

XII 18, 1-3. *corpora... animae*: l'amore varia a seconda dei due grandi ambiti di ciò che è amabile: i corpi e le anime. Il corpo non va cercato per sé stesso, ma come strumento (*ex illis*) in vista d'altro (Dio): altrimenti l'uomo, che non può essere ridotto alla corporeità, sceglierebbe un bene inferiore a quello che gli compete. Le anime di questo mondo possono essere amate per sé stesse (le *animae* sono l'oggetto stesso dell'amore di Dio: III, 11 3), ma non in quanto caduche – allora non sarebbero più veramente amabili –, bensì perché è possibile vederle immerse nella stabile totalità che le contiene, cioè in Dio (*in Deo*).

4-5. *irent et perirent*: è una *tournure* cara ad Agostino (cfr. V, 1x 16), che gli permette di identificare con l'annichilimento ogni divenire che si svolge fuori d'un rapporto creaturale.

5. *rape*: cfr. VIII, 1v 9. Gli stessi toni ha il discorso sull'amore di *Doctr.* I 22, 21 (con lo stesso verbo *rapere*, che si trova già in Platone, *Phdr.* 254 b: φέρεισθαι): Pfligersdorffer 1983, p. 340 sg. *ad eum tecum quas*: il percorso – da corpi ad anime a Dio – risente, anche se non attraverso prestiti precisi, dell'ascesa platonica (*Phdr.* 249 d; *Symp.* 210-1): Pfligersdorffer 1983, p. 339 sg.

7. *atque abiit*: la creazione non è un atto unico e isolato della provvidenza di Dio. Il metodo privilegiato da Dio per salvare le creature è quello d'una continua presenza in mezzo a esse, la quale ha gli aspetti della legge naturale, da Dio immessa nelle creature.

11. *Quo itis...? Quo itis?*: cfr. VII 12 (*quo a me ipso fugerem?*) e la nota a VII 12, 21.

12. *quantum est ad illum*: la distinzione tra *bonum* e *bonum et suave* significa che ogni essere creato è buono, e perciò in sé amabile, in quanto deriva dal Bene; ma non ogni essere creato è buono per l'uomo, cioè è «valore» (difatti può essere anche «giustamente amaro»): cfr. R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, trad. it. Brescia 1957, p. 122. Valore, cioè bene-per, è quel bene che conviene all'uomo, cioè che ha possibilità di avvicinarlo al Bene (che è finale e stabile): cfr. *Ep.* CXL 2,4: «Tutti gli esseri, che sono creature di Dio, sono buoni, dalla stessa creatura razionale fino al corpo più basso. Ma l'anima razionale si comporta bene dentro di essi se salva l'ordine; se, distinguendo, scegliendo, soppesando, subordina i beni meno validi ai più validi, i corporali agli spirituali, i più bassi ai più alti, i temporali agli eterni; se non trascura i più alti e appetisce i più bassi – cosa che la fa scadere – e, così facendo, porta sé e il suo corpo a un deterioramento. Cerchi piuttosto di far rivolgere sé e il suo corpo verso un miglioramento, per mezzo d'una carità che rispetta l'ordine». L'idea del «valore», che entra nel mondo occidentale non prima dello stoicismo antico (cfr. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* I, trad. it. Firenze 1978, pp. 241-9), dove però esso coincideva necessariamente con il bene (in quanto questo era immanente), è accolta da Agostino con una correzione spiritualistica, dovuta alla differenza tra

Bene (unico e trascendente) e beni (che hanno l'essere per partecipazione al Bene). Così ogni valore (bene competente all'uomo) è bene, ma non ogni bene (ogni essere in quanto tale) è «valore». Agostino non riduce il Bene (che è solo Dio) a una funzione di bene-per, inficiandone la trascendenza, né, d'altra parte, elimina il rapporto del Bene (Dio) con l'uomo.

19, 22-7. *ei nupsit... ad eum*: il passo, comprensivo della citazione di Ps. 18,6, ha un precedente tematico in Ambrogio, *Expositio psalmi CXVIII* 6,5-6 (rapida descrizione della venuta di Cristo-sposo – con citazione di Ps. 18,6 – rivisitata lungo le tappe fondamentali della salvezza: linguisticamente vicina ad Agostino l'espressione *de caelo in virginem, de utero in praesepe*). Il motivo della venuta del Verbo e dei suoi «balzi» è collegato, attraverso il testo del *Cantico*, all'unione sponsale di Cristo con la Chiesa (tipico dell'esegesi dell'*Interpretatio Cantici Canticorum* di Ippolito e della citata *Expositio* di Ambrogio) o di Cristo con l'anima fedele (tipico dell'esegesi delle *Homiliae* e del *Commentarius in Canticum* di Origene, del *de Isaac* di Ambrogio): cfr. G. Chappuzeau, *Die Exegese von Hohelied 1,2a.B und 7 bei den Kirchenvätern von Hippolyt bis Bernhard. Ein Beitrag zum Verständnis von Allegorie und Anagogie*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» XVIII 1975, pp. 90-143. L'interpretazione che Agostino dà della «sposa» è originale, perché non è né la Chiesa, né l'anima, ma la natura umana (*humana creatura, caro mortalis*): cfr. *En. ps.* XVIII 1,6.

26. *dictis... ascensu*: parallelismo in cui i membri sono raggruppati in tricola: cfr. altri esempi in Balmus 1930, p. 154.

27. *ut redeamus ad cor*: il tema platonico del *reditus* assume in Agostino la direzione dal fuori al dentro (procedimento enstatico) prima che quella dal basso all'alto (procedimento estatico). Infatti alla «discesa» di Cristo-vita non corrisponde una «salita» dell'uomo («porre la bocca nel cielo» – secondo Ps. 72,9 – significa per Agostino parlare superbamente: cfr. *En. ps.* LXXII 15), ma il «ritorno» a una interiorità e, semmai, all'umiltà, gradino necessario per poter ascendere (*descendite... ut ascendatis ad Deum*).

XIII 20, 1. *Haec tunc non noveram*: con questa espressione Agostino segnala il suo ritorno alla narrazione del passato dopo aver operato una «teologizzazione» attuale dell'esperienza vissuta.

2. *dicebam amicis*: è stato qui visto un indizio dell'appartenenza del *de pulchro et apto* al genere letterario dialogico: cfr. Svoboda 1933, p. 16. In ogni caso, pare che la trattazione estetica sia presentata come una sezione del programma d'insegnamento di Agostino a Cartagine.

2-3. *Num amamus... pulchrum?*: nemmeno più tardi Agostino rinnegherà quest'idea giovanile dell'origine dell'amore dalla bellezza

(cfr., per es., *de musica* VI 13,38; *En. ps.* LXXIX 14); e non annegherà mai le categorie estetiche in quelle etiche: cfr. J. Tscholl, *Augustins Interesse für das körperliche Schöne*, «Augustiniana» XIV 1964, p. 73 sg.

5. *decus et species*: il concetto generale e vulgato del *pulchrum* si precisa nelle categorie di *species* («bellezza») – che diventerà l'equivalente del *pulchrum* filosofico – e di *decus* («proprietà»): cfr. Introduzione, p. 149 sgg.

7-10. *totum et... et similia*: la categoria di *species/pulchrum* è legata < all'idea della totalità, mentre quella di *decus/aptum* («appropriato») esprime il rapporto di convenienza della parte col tutto o della parte con altra parte. Agostino riprenderà tale distinzione, precisandola (*pulchrum* come bello *per se ipsum*; *aptum* come bello *ex eo, cui conectitur*) in *Ep.* CXXXVIII 1,5 e in *Civ.* XXII 24.

9. *sicut pars corporis*: l'esempio della parte del corpo e dell'insieme è in Cicerone, *Off.* I 98; quello del calzare e del piede si trova in *Fin.* III 46 (Testard I 1958, p. 62).

12. *De pulchro et apto*: questa prima opera sistematica di Agostino < era già perduta (probabilmente data in lettura e non più tornata: *aber-raverunt a nobis*) al tempo in cui egli scriveva le *Confessiones*. Nella distinzione, presente nel titolo, e nelle sue categorie estetiche, Solignac XIII 1962, pp. 670-3, trova un richiamo alla distinzione tra *frui* (rapporto col bene assoluto) e *uti* (rapporto col bene relativo), che sarà ben presto cara ad Agostino. J. Tscholl (*Augustins Interesse für das körperliche Schöne*, «Augustiniana» XIV 1964, p. 87) richiama l'affinità tra questa definizione di *pulchrum* e quella di *frui* in *Doctr.* I 4,4; *Ep.* CXXXVIII 5; *Civ.* XI 25 (ma vedasi già *de libero arbitrio* II 14,38). Anche il passaggio dalle realtà corporee alle realtà incorporee rimarrà come struttura intenzionale e organizzativa del discorso agostiniano anche quando, a Milano nel 387, egli si proporrà di redigere la sua enciclopedia di arti liberali (cfr. *Retractationes* I 5,6). Sulla struttura del *de pulchro et apto* e sulle sue fonti, cfr. Introduzione, pp. 150-1.

XIV 21, 2. *Hierium*: era maestro ufficiale di retorica a Roma, siro di < origine: non è stata accolta la proposta di L. Herrmann, *Hiérius et Domitius*, «Latomus» XIII 1954, pp. 37-9, di correggere *Syro docto in miro doctore*. Fine conoscitore del greco e del latino ed esperto delle arti liberali (*rerum ad studium sapientiae pertinentium*), Gerio univa quindi, secondo le aspirazioni di Agostino, le qualità del retore e del filosofo. È difficile precisare se egli s'identifichi con qualcuno e con quale dei tanti personaggi omonimi, noti e cronologicamente compatibili: un filosofo di Tarso e uno di Damasco, citati da Libanio; un comandante della flotta di Giuliano; un *vicarius Africae* del 395; un neoplatonico scolaro di Giamblico e maestro di Massimo, citato da Ammonio: cfr. *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*

VIII 2, 1913, coll. 1457-9. Il personaggio più vicino sembra essere uno *Ierius* ricordato, in alcune sottoscrizioni dei codici delle *Declamationes* di Quintiliano, come *emendator* assieme a Dracontius, che lo chiamano *frater* e lo qualificano come *incomparabili arrico (oratore) urbis Romae*. Contro l'usuale correzione di *arrico* con *oratore*, A. Mazarino, *Frater Hierius*, «Helikon» XV-XVI 1975-76, p. 463 sg., ha proposto di leggere *ar(tifice) r(heto)rico* (cfr. Gellio, XVII 5,9) e di identificare questo Gerio con il Gerio, legato al circolo di Simmaco e ricordato dal *Carmen contra Paganos* 47, seguace del culto di Mitra. Il titolo *frater* della sottoscrizione potrebbe convalidare questa collocazione religiosa.

5-9. *quia placebat... placebat*: l'attrattiva esercitata dall'uomo di successo invoglierà Agostino ad accostare Ambrogio, *quem sic tantae potestates honorarent* (VI, III 3). Questa insistenza sul «successo» può spiegare la dedica di quest'opera a Gerio, dal quale molto probabilmente Agostino si riprometteva di ottenere fama (cfr. XIV 23) e vantaggi.

8. *dictor*: il termine è attestato per la prima volta in Agostino.

22, 14-5. *Sic... fallitur*: il veicolo umano di trasmissione a distanza dell'amore è un fatto che si può esprimere esternamente, il *iudicium*. Anche per Agostino esso sembra essere la radice dell'amore (come nella tradizione classica: cfr. Teofrasto in Plutarco, *de fraterno amore* 8, *Mor.* 481 f-482 c; Cicerone, *Amic.* 85; Seneca, *Ep.* 3,2) e il suo tramite. Ma il giudizio umano è precario, perché può sbagliare nella scelta dell'oggetto da amare. Di qui deriva la sua ambivalenza: può sbagliare oggetto d'amore e avere pur sempre la capacità di diffonderlo, in virtù della forza attiva dell'amore che esso trasporta e che prevale sulla correttezza stessa del giudizio. Sicché l'amore umano ha la potenza che gli deriva dalla natura divina che lo accende, ma la debolezza che discende dalla scelta precaria della sua collocazione. Esso diventa perfetto se il giudizio assume parametri «divini».

19. *ut histriones*: Cicerone, *Rep.* IV 10 riferisce la disonorevole fama degli attori a Roma e Agostino riprenderà questa testimonianza in *Civ.* II 13.

21-2. *pondera... amorum*: il termine *pondus* è talora usato da Agostino per indicare la consistenza che dà l'amore (cfr. XIII, IX 10 *pondus meum amor meus*), cioè la «forza che fa gravitare l'amante verso il proprio oggetto, cui inclina e da cui è attratto» (Di Giovanni 1964, p. 91 sg.). Lo stupore qui espresso da Agostino riguarda la possibilità che ha l'uomo di amare una cosa e, nello stesso tempo, di non desiderarla per sé, e quindi di odiarla. Già prima (XII 18) Agostino aveva distinto il bene dal bene che compete a ognuno: ma qui sembra che entrambi i beni (la fama di Gerio e quella dei personaggi illustri dello spettacolo) siano appropriati all'uomo in quanto entrambi umani (*na-*

turae nostrae socius è anche l'istrione). Agostino non dà risposta alla domanda, limitandosi a rilevare il profondo mistero della questione.

27. *Grande profundum*: il senso del mistero dell'uomo non riguarda solo l'Agostino «narrato» (cfr. *magna quæstio* a IV 9), ma anche l'Agostino «narrante» e vescovo. Ma nell'Agostino convertito non si tratta di «agnosticismo scettico e disperato», perché quello che l'uomo non sa di sé, lo sa Dio (cfr. X, v 7), e ciò gli basta: cfr. Pellegrino 1961, pp. 12-20.

23, 32. *typho*: con questo termine (presente anche a III, III 6; VII, IX 13; IX, IV 8; X, XXXVI 59), e con i simili *fumus* o *tumor* (cfr., per es., III, II 4; v 9) Agostino indica l'atteggiamento di superbia: cfr. P. Courcelle, «Le Thyphus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après Saint Augustin», in *Corona gratiarum. Miscellanea patristica historica et liturgica* E. Dekkers I, Brugge-Den Hage 1975 (*Instrumenta Patristica* 10), pp. 245-88 (ora anche in P. Courcelle, *Opuscula selecta*, Paris 1984, pp. 329-72).

34. *in amore laudantium*: la consapevolezza che l'amore accende amore, attraverso la lode dell'amato celebrata dall'amante, è posta alla base della stessa stesura delle *Confessioni* dal testo di *Retractationes* II 6 *Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant* (il verbo compare anche qui) *humanum intellectum et affectum*.

39-40. *Ecce... infirma*: la possibile separazione tra amore (sempre possibile) e verità (non sempre percepita – *non cernitur* – anche se sempre disponibile – *ante nos*) è la malattia dell'anima umana nel tempo, cioè prima del riposo (*nondum*).

47. *pulchrum... aptum*: alla fine della pagina consacrata alla riflessione sui motivi della dedica a Gerio, il titolo dell'opera ritorna, non più tanto o solo come titolo, ma come una serie di concetti integrati nel discorso. In questo modo Agostino può passare, con grande abilità espressiva e senza soluzione di continuità, a riferire sull'argomento della sua opera.

48-9. *animo versabam... meae*: Solignac XIII 1962, p. 12, vede qui (come in *Ep.* III 1) adombrata la tendenza di Agostino a organizzare alcune sue opere (*Soliloquia*; *de immortalitate animae*) come colloqui con sé stesso.

49. *nullo... mirabar*: il giudizio altrui sulla sua opera è decisivo per la vanità di Agostino, eppure (*et tamen*) inconsciamente egli avverte l'autonomia del suo libro rispetto a qualsiasi giudizio esterno e a qualsiasi finalità estrinseca.

XV 24, 1-2. *cardinem... videbam*: cfr. V, VIII 15; Virgilio, *Aen.* I 672 *tanto... cardine rerum*. In questo momento Agostino non sapeva ancora che Dio è il fondamento primo (*cardo*) del bello fenomenico. Egli

rivela così l'aporia della sua fase estetica, che presumeva di giudicare Dio dalle cose, e non viceversa: cfr. Manferdini 1969, p. 91 sg.

1. *in arte: l'ars* è identificabile con la *ratio sempiterna et incommutabilis* (Civ. VIII 5-6; Trin. VI 10-1) e con la *sapientia Dei* creatrice, secondo l'esplicito accostamento di *de libero arbitrio* III 15,42; Civ. XI 7.21. In essa trovano unità tutte le bellezze fenomeniche: cfr. J. Stiglmayr, *Schwierige Stellen aus den «Bekenntnissen» des hl. Augustinus*, «Zeitschrift für Ascese und Mystik» VI 1931, pp. 159-64; J. Tscholl, *Augustins Aufmerksamkeit am Makrokosmos*, «Augustiniana» XV 1965, pp. 404-7.

2. *et ibat animus*: comincia il riassunto, fatto a memoria, del contenuto del libro I del *de pulchro et apto*, che parlava della bellezza fisica, distinta secondo le categorie del *pulchrum* (bello in sé) e dell'*aptum* (bello in rapporto ad altro). Alla trattazione teorica seguivano esempi illustrativi: a XIII 20 era stato ricordato quello del rapporto tra calzare e piede.

3-4. *aptum... accommodatum*: il nesso, caro a Cicerone, è, secondo Testard I 1958, p. 61, una spia del suo influsso sul *de pulchro et apto*.

6. *ad animi naturam*: la natura (e la bellezza) dell'anima è per Solignac XIII 1962, p. 671, l'argomento del libro II. La prospettiva resta comunque materialistica e ciò induce a guardare con cautela ai tentativi di trovare nel *de pulchro et apto* una ispirazione platonica, che forse è bene limitare a qualche concetto o termine, già recepiti dalla cultura vulgata.

8-9. *ab incorporea re*: per Solignac XIII 1962, p. 451 nota 1, l'aggettivo è riconducibile all'*ἀσώματον* di Porfirio (*Aphormai* 19.35.38), ma può appartenere, nella sua forma, all'Agostino «narrante». La concezione della realtà, che egli aveva a quel tempo, era infatti materialistica, di tipo stoico e manicheo.

10-1. *me... animus*: secondo i manichei e Agostino, l'anima era pur sempre un corpo, che poteva essere vista dall'occhio, purché fosse più puro di quello che Agostino allora riteneva di avere (cfr. *de actis cum Felice* I 16, che riporta un passo della manichea *Epistula fundamenti*: *Pietas Spiritus sancti intima vestri pectoris adaperiat ut ipsis oculis videatis vestras animas*, «La pietà dello Spirito Santo apra l'intimo del vostro cuore, perché con i vostri occhi possiate vedere le vostre anime»): cfr. Alfarié 1918, p. 224 nota 1.

11-23. *Et cum... bonum*: la virtù e il vizio, che Agostino scorge nell'anima, sono riportati ai principi dell'unità e della divisione, i quali sono già presenti, in una prospettiva cosmica, in Empedocle e vengono ricordati da Cicerone come condivisi da tutti anche in ambito morale (*Amic.* 24). Rigobello 1984, p. 35 sg. ha notato che Agostino, il quale non riesce a risolvere la questione del bello da un punto di vista teoretico per via della sua incapacità a concepire lo spirituale, «tenta la via pratica, suggestionato anche dal dualismo manicheo». Di

qui l'originalità di Agostino, che consiste nel vedere nell'unità (virtù e pace) l'anima razionale stessa e la natura della verità e del sommo bene; e nel molteplice (vizio e discordia) la sostanza della vita irrazionale e la natura del sommo male. Unità e molteplicità visibili – la prospettiva resta materialistica, si ricordi – sono quindi i luoghi, rispettivamente, dell'anima razionale, che coincide col sommo bene, e dell'anima irrazionale, che viene ipostatizzata come espressione del sommo male, il quale, giusta i dettami manichei, ha una vita indipendente da Dio. All'unità Agostino dà il nome di *monade*, perché è lo spirito non sessuato, identificato con l'anima razionale, secondo una terminologia probabilmente pitagorica che giudica l'unità come maschile e femminile al tempo stesso (cfr. Macrobio, in *Somnium Scipionis* I 6,7; Solignac 1958, p. 129). Ma il tema dell'unità-molteplicità dell'anima è anche in Cicerone (*Tusc.* IV 5,10) e negli scritti manichei (cfr. Katò 1966, p. 236 sg.; van Oort 1987, p. 139 sg.). All'anima irrazionale Agostino dà il nome di *diade*: essa ha come fattori primi *ira* e *libido* e porta alla divisione: cfr. xv 25. Se i termini greci *monade* e *diade* rinviano a un presumibile influsso dossografico neopitagorico (cfr. Solignac 1958, pp. 129-37), *ira* e *libido* riportano, sempre per via dossografica, ad ambito platonico, quello dell'anima irascibile e concupiscibile (Platone, *Resp.* IV 541 d-542 d), ma senza uscire dall'orizzonte manicheo (cfr. van Oort 1987, pp. 140-5).

21. *Non enim noveram*: l'Agostino «narrante» critica l'ipostatizzazione (manichea) del male (*Non enim noveram neque didiceram nec ullam substantiam malum esse*), al quale, dopo la lezione dei neoplatonici (VII, xii 18), non attribuisce più valore di sostanza. Della sua concezione del bene di allora rifiuta invece la coincidenza – di stampo presumibilmente manicheo – tra sommo bene e anima razionale (*nec ipsam mentem nostram summum atque incommutabile bonum*). Se ne potrebbe concludere che Agostino, a partire da una tradizione dossografica, abbia composto una sintesi personale di elementi eterogenei, purché questi fossero compatibili con la dottrina manichea, la quale restava l'asse del suo pensiero.

25, 24-6. *facinora... flagitia*: come la coppia *ira* e *libido* di xv 24, questi due vizi (cfr. anche III 8,15-6) sembrano appartenere rispettivamente all'anima irascibile (*facinora*: «crimine») e concupiscibile (*flagitia*: «turpitudine») della tradizione accademica. Cfr. *Doctr.* III 10,16 *Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumpendum animum et corpus suum, flagitium vocatur; quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur. Et haec sunt duo genera omnium peccatorum, sed flagitia priora sunt* («Chiamiamo turpitudine ciò che una cupidigia indomabile fa per corrompere l'animo e il corpo, diciamo crimine ciò che essa fa per danneggiare un altro. In questi due generi rientrano tutti i peccati, ma le turpitudini precedono»). Secondo O. du Roy, *L'intelligence de la foi en*

la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966, p. 348 sg. nota 3, si tratta d'una distinzione originale di Agostino.

27. *errores et falsae opiniones*: questi sono invece i *vitia* dell'anima < razionale, che dimostrano che anch'essa può peccare e che quindi non può essere identificata – come allora credeva Agostino – col *summum bonum* (xv 24).

29. *alio lumine... inlustrandam*: l'anima razionale non è né il sommo bene né la verità, che le sono trascendenti. Così l'anima razionale ha bisogno di stabilire un rapporto con la verità: questo rapporto è dall'Agostino «narrante» indicato mediante la realtà e la categoria neoplatoniche (cfr. *Civ.* VIII 7) della «illuminazione» (cfr. anche V, vi 10; X, v 7; xxxiv 52; XII, x 10), che secondo Agostino Cristo ha prodotto con la sua incarnazione. Sicché il «lume» sarà il Verbo: cfr. anche *de Genesi ad litteram* V 13,30; *Trin.* IV 2,4.

30-1. *quoniam tu inluminabis*: con questa catena di citazioni bibliche Agostino prova l'essenza cristiana della dottrina della illuminazione: cfr. Knauer 1955, p. 89 sg. È tipico di Agostino rintracciare in testi biblici la conferma di dottrine che gli sono giunte da altra fonte: cfr. VII, x 16 dove, tramite *Ex.* 3,14, verifica la giustezza della dottrina platonica del Bene come unica sostanza.

26, 36. *conabar... repellebar*: secondo Katò 1966, p. 239 sg., Agostino adombra qui una ricerca mistica dell'incontro diretto con Dio, che riemergerà più esplicitamente nelle vicende di Milano (VII, x 16).

38-9. *me id... tu es?*: Solignac XIII 1962, p. 673, avanza l'ipotesi < che alla fine, forse in un libro III, il *de pulchro et apto* passasse a trattare della somiglianza dell'anima con Dio. È possibile che esso trattasse del bello in Dio: inteso, alla maniera manichea, come identico «per natura» all'anima razionale. Ma l'ipotesi non è suffragata da prove sicure.

41. *etiam... mutabilem*: Agostino allude all'interpretazione del tema < dell'immagine e somiglianza dell'uomo con Dio nel senso d'una riduzione di Dio alla mutabilità umana. Il manicheismo accusava di infantile antropomorfismo l'interpretazione cattolica di *Gen.* 1,26, ritenendo che sulla scorta di quel testo essa, poiché considerava costitutiva dell'uomo anche la realtà corporea, attribuisse a Dio un aspetto corporeo (cfr. VI, iii 4). Escludendo invece che la corporeità fosse parte essenziale dell'uomo, il manicheismo escludeva la corporeità da quel rapporto e perciò si reputava superiore alla dottrina cattolica. Ma sotto questa superbia (*ventosae cervici*: l. 43) di stampo gnostico si insinuavano un sottile, inavvertito e ben più radicale antropomorfismo attraverso il concetto del divenire di Dio (*mutabilem... esse*), e un diverso ma equivalente materialismo (*imaginabar formas corporeas*), che, accusando la carne, riproponeva un'altra carnalità (*caro carnem accu-*

sabam), sebbene celeste e luminosa, la quale non aveva nemmeno la consistenza della carne.

48. *parvulis... civibus meis*: più che un riferimento a suoi discepoli, < è possibile vedere qui l'eco di dispute teologiche avute da Agostino con semplici fedeli cattolici, fin dal tempo di Tagaste.

27, 54-5. *fortasse... septem*: cioè negli anni 380-381, che rientrano nell'epoca della sua piena adesione al manicheismo.

57. *in interiorem melodiam*: questa «melodia» è contrapposta alle < «fantasticherie corporee che... assordavano le orecchie»: essa indica la coerenza armonica della verità divina, che è spirituale; la si coglie solo nell'intelletto e indica la persistenza di Dio oltre la mutevolezza e l'esteriorità del linguaggio: cfr. *En. ps. XLII 7 Mens... erigit auditum in illam vocem Dei internam, audit rationabile carmen intrinsecus. Ita enim desuper in silentio sonat quiddam, non auribus, sed mentibus; ut quicumque audit illud melos, taedio afficiatur ad strepitum corporalem, et tota ista vita humana tumultus ei quidam sit, impediens auditum superni cuiusdam soni nimium delectabilis, et incomparabilis, et ineffabilis* («Lo spirito... tende l'udito a quella voce interiore di Dio, sente dentro di sé il canto della ragione. Così dall'alto risuona qualcosa nel silenzio, non all'orecchio ma allo spirito; e chiunque ascolta quella melodia, prova disgusto per lo strepito corporeo, e tutta questa vita umana è per lui confusione che gli impedisce di ascoltare il suono che viene dall'alto, in sommo grado piacevole, incomparabile, ineffabile»). In *En. ps. CXXXII 2*, Agostino vede nel Salterio realizzata la coincidenza delle due melodie, quella *in cantico* e quella *in intellectu*. La «melodia interiore» – secondo Katô 1966, p. 240 – richiama il processo meditativo, che è già una disposizione all'esperienza mistica (cfr. xv 26): sembra avvalorare tale identificazione la successiva citazione di *Ev. Io. 3, 29*, con la sua tematica nuziale, presente anche in testi manichei (Katô 1966, p. 239 sg.). Secondo Katô, l'ansia di raggiungere Dio per esperienza diretta comincerebbe dunque in Agostino ben prima della lettura dei testi neoplatonici e delle esperienze milanesi e sarebbe da collegare con questa riflessione sulla bellezza. Ma mi pare che la possibilità di un incontro mistico qui prospettata attraverso la riflessione sulla bellezza – che non è comunque caratterizzato come incontro estatico – sia affacciata dall'Agostino «narrante» come un'occasione mancata dall'Agostino «narrato», perché l'Agostino del *de pulchro et apto* era dedito alla ricerca di una bellezza di tipo carnale. La terminologia musicale serve a esprimere anche, in forma estetica, le due forme di rapporto di Dio verso le cose: quella di *creator* e quella di *moderator*. Come la melodia è costruita da battute che si susseguono e creano la bellezza del tutto, così le *particulae* della creazione, ciascuna adattata (*apta*) al proprio momento, servono a formare, sotto la guida di Dio *moderator*, la bellezza unitaria d'un *magnum carmen*: cfr. *Ep.*

CXXXVIII 5 e J. Tscholl, *Augustins Interesse für das körperliche Schöne*, «Augustiniana» XIV 1964, p. 103 sg. La distinzione, nella *pulchritudo*, di *pulchrum* e *aptum* è la stessa che corre nella musica tra *carmen* (canto) e *particulae* (battute) e che, nell'azione di Dio verso il mondo, si esprime nella creazione e nella provvidenza. Quest'ultima è la distinzione che ontologicamente precede e fonda le altre, anche se allora per Agostino il cammino di riconoscimento avveniva in senso inverso.

62. *ossa... erant*: Agostino vede nella superbia (cfr. anche xv 26 *quoniam superbis resistis*) il vizio fondamentale che inficiava la sua concezione di allora e le impediva di concepire un Dio trascendente.

XVI 28, 1. *Et quid mihi proderat*: non solo la riflessione sulla bellezza non aveva dato i frutti possibili, ma nemmeno la lettura delle *Categoriae* aristoteliche. Agostino rievoca – in un ordine cronologico che muove a ritroso – le occasioni mancate nel corso della sua formazione filosofica, ripetendo più volte l'espressione *quid mihi proderat* (fino alla fine del libro IV). Mediante questa tecnica Agostino espone i suoi tentativi culturali e nello stesso tempo ne relativizza gli esiti.

1-2. *annos... viginti*: cioè poco prima del novembre 374 e quindi verosimilmente a Tagaste.

3. *decem categorias*: le *Categoriae* di Aristotele (ma esiste qualche dubbio sulla loro autenticità) sono la prima di quel complesso di opere logiche chiamato *Organon*. Trattano delle dieci originarie divisioni dell'essere o delle «figure» dell'essere (sostanza, qualità, quantità, relazione, azione, passione, luogo, tempo, avere, stare). E, dal punto di vista logico, sono i generi ultimi a cui si riporta ogni termine della proposizione. L'opera aveva avuto grande fortuna ed era stata commentata da vari filosofi (tra cui Porfirio e Giamblico), il cui elenco è riportato agli inizi del commentario di Simplicio (VI secolo). Essa circolava in latino secondo il testo – falsamente tramandato come agostiniano – *Categoriae decem ex Aristotele excerptae* (PL XXXII, coll. 1419-46), o secondo la perduta traduzione commentata di Mario Vittorino (cfr. Cassiodoro, *Institutiones* II 18), o secondo il testo presente in Marziano Capella. L. Minio-Paluello, *The Text of the «Categoriae»: the Latin Tradition*, «Classical Quarterly» XXXIX 1945, pp. 65-8, ritiene che Agostino abbia seguito il primo testo (redatto a Roma tra il 350 e il 380 forse da Albino, personaggio della cerchia di Pretestato e Simmaco), sia per l'esplicito riferimento al numero (*decem*) sia per il rilievo ivi dato alla categoria della *substantia*. Forse per questa compiaciuta conoscenza di Aristotele, Giuliano d'Eclano chiamerà, per scherno, Agostino «l'Aristotele punico» (*contra Iulianum opus imperfectum* III 199): Courcelle 1968², p. 247. Cfr. Introduzione, p. 152.

5-6. *in nescio quid magnum*: Agostino manifesta una specie di senso d'inferiorità di fronte alla cultura filosofica, che egli non aveva perfezionato anche per la limitatezza culturale dei suoi maestri; questa li-

mitatezza si rivela nell'eccessivo pregio che essi attribuivano a un'opera propedeutica come le *Categoriae*.

7. *cum contulissim*: è tipico di Agostino non appagarsi mai del risultato raggiunto nella ricerca personale; né di cercare solo ciò che avvalorasse i propri risultati. Se mai, egli cerca piuttosto di «falsificare» la posizione raggiunta, attraverso il «confronto» con *auctoritates* di altro tipo: con questo valore *conferre* compare, per es., a V, VI 10 (confronto con Fausto); VII 12 (confronto coi *philosophi*); *de beata vita* 1,4 (confronto con le Scritture). Lo confermano anche i ripetuti incontri personali ricercati da Agostino con varie autorità intellettuali (Fausto, Ambrogio, Simpliciano, Manlio Teodoro...).

29, 20. *proderat... oberat*: le errate premesse ontologiche (*Falsitas enim erat, quam de te cogitabam*: ll. 28-9) – che vedremo qui sotto esplicitate – rendono inutile, anzi dannosa, la conoscenza filosofica strumentale che è di per sé utile.

23. *quasi... subiectus*: l'occasione mancata di trarre vantaggio dalla lettura delle *Categoriae* di Aristotele – come dalla riflessione sulla bellezza – dipende dall'incapacità, ancora manichea, di concepire la trascendenza di Dio e quindi dall'identificazione di Dio con una qualsiasi sostanza, alla quale, come *soggetto* (*quasi et tu subiectus esses*), le categorie possano essere riferite a mo' di predicati. In realtà, a Dio si addice, come vede Plotino, solo la prima di quelle dieci categorie, quella della sostanza, perché *egli è* e basta; e quelli che, per altre sostanze, sono predicati che le definiscono, sono invece definiti dall'essere di Dio, essendo tutti compresi nel suo essere semplice (*cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis*); come nella luce sono compresi tutti i colori: «tutto ciò che ivi (*scil.* in Dio) si può intendere, è sostanza» (*de fide et symbolo* 9,20).

31-2. *et cum labore pervenirem*: si esprime qui il senso d'una ricerca < che procede per via di errori, come rispettando la condanna umana della *Genesis*: proprio perché gli errori diventano punizioni e risultano nocivi – producono «spine» e non pane –, essi non fanno riposare e chiamano a un superamento. È il ricorrente tema agostiniano del recupero dell'uomo da parte di Dio tramite il dolore: esso sostanzia la presentazione del suo cammino di «conversione» sia nel *de beata vita* (1,1-3) sia nelle *Confessiones*.

30, 33. *omnes libros artium*: la formazione filosofica, che Agostino si < accinge a recuperare dopo la lettura dell'*Hortensius* (III, iv 7), prevede uno studio più intenso delle *artes liberales*, che nel corso della sua formazione scolastica era stato evidentemente lacunoso (cfr. Marrou 1987, p. 110 e nota 35). Sul ricorso a Varrone per tale recupero cfr. Marrou 1987, pp. 173-6; 219-37; F. Della Corte, *Enciclopedisti latini*, Genova 1946, p. 63; *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wis-*

senschaft des Mittelalters, hrsg. von J. Koch, Leiden-Köln 1950; Solignac 1958, p. 121 sg. e le note in Solignac XIII 1962, pp. 88-92; Pizzani 1987, pp. 331-61. Di queste *artes* Agostino presenta, nel corso della sua opera, liste simili, ma non coincidenti. Si troverà un serrato e utile confronto su tali liste in H.-I. Marrou, «Les arts libéraux dans l'Antiquité classique», in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal-Paris 1969, p. 22: la più tecnica sembra la lista presente in *de ordine* II 12,35; 16,44; 18,47. Per il dibattito sulle fonti e sul catalogo delle arti liberali, cfr. Introduzione, pp. 153-4. Il giudizio di Agostino sulle arti liberali è stato a lungo positivo. Da questo passo si deduce che Agostino non attese ispirazione dal neoplatonismo per intraprendere lo studio delle scienze, come vuole Marrou, «Les arts libéraux dans l'Antiquité classique» cit., p. 25. Nel 387, a Milano, poco dopo il battesimo, egli coltiverà perfino il progetto di comporre un'enciclopedia di arti liberali (*Ep.* CI 3; *Retractationes* I 5,6), che erano ancora viste come il mezzo privilegiato per condurre l'anima a Dio, attraverso un processo, intellettuale e morale al tempo stesso, di elevazione dell'anima dal corporeo allo spirituale. Solo con la caduta dell'illusione di poter raggiungere direttamente Dio attraverso la forza dell'intelletto servendosi di una metodologia di apprendimento scientifico, scadrà verosimilmente anche la stima di Agostino verso le arti liberali, che peraltro manterranno il loro pregio come strumenti utili al discorso sulla fede e in particolare all'esegesi (cfr. *Doctr.* II 28,42 sgg.).

34-5. *servus*: contrasta con *liberales*. Non credo però che Agostino qui svaluti le arti liberali (P. Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963, p. 206 nota 3), ma solo il quadro di valori dentro il quale allora egli le studiava: cioè il desiderio di gloria e di *vanae cupiditates* in genere.

35. *per me ipsum*: cfr. XVI 28, l. 7 *solus*; XVI 30, ll. 41-2 *nullo hominum tradente*; XVI 31, ll. 60-1 *nullo adminiculo humani magisterii*. In filosofia Agostino si presenta come un autodidatta e per questo avverte fortemente il bisogno d'un confronto.

36. *Et gaudebam... unde*: qualsiasi accostamento alla verità dà gioia, anche se non se ne conosca la fonte. Le arti liberali sono quindi valori oggettivi. In modo analogo Agostino esprimerà, a V, III 4-5, l'abilità dell'uomo di giungere a conoscere, ma anche la sua drammatica incapacità di capire da chi derivino le doti native e da chi vengano le cose oggetto di conoscenza. Agostino non condanna mai il conoscere in sé: la sua condanna va a una conoscenza curiosa e significa che la cultura deve mirare a una gerarchia di valori: cfr. Pellegrino 1961, p. 71 sg.

37. *Dorsum enim habebam*: il celebre mito platonico «della caverna» (*Resp.* VII 514 a sgg.) era entrato da tempo in area (esegetica) cristiana: cfr. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice au Verbe incarné*,

Paris 1959 (Patristica Sorbonensia 2), p. 144; A. Vecchi, *Appunti sulla terminologia esegetica di S. Ambrogio*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» XXXVIII 1967, p. 661. L'accento al tema platonico (cfr. anche *Sermones* CXLII 3 *quod post dorsum habere cupiebat anima, ad faciem illi admoveatur*) lascia trasparire l'idea che il «rivolgimento» di Agostino verso la realtà spirituale è interpretato secondo la linea platonica.

44. *sacrificabam tibi*: si tratta del *sacrificium laudis*, fatto da chi ridona, per così dire, a Dio, riferendole a lui, le conoscenze che sembra aver acquisito con le sole sue forze. Il verbo significa quindi la *confessio* (*laudis*) (cfr. per es., V, 11), della quale esprime il valore sacrale.

31, 56-8. *nec erubescio... te... erubui*: con una corrispondenza perfetta sono contrapposti i registri di Agostino «narrante» e «narrato». Li accomuna solo un parlare (*-fiteor*). Li distingue invece una diversa tensione, quella della interiorità-*pietas* (*con-fiteor*) e quella della esteriorità-*vanitas* (*pro-fiteor*), meglio esplicitate a V, v 8 come umiltà creaturale (*invocare*) e superbia (*latrare*). Diversi anche referente (*tibi* e *hominibus*) e oggetto (*miseritordias* e *blasphemias*).

61. *tot*: contrariamente a quanto da più parti si sostiene, sembra che le letture propedeutiche di Agostino siano state numerose.

63. *oberat*: analoghe considerazioni Agostino svilupperà a VIII, < VII 17-8, quando contrapporrà la sua cultura lenta e inconcludente alla speditezza di chi non ha cultura. Ma Agostino non arriverà mai al punto da condannare l'*ingenium*: le «doti native» impegnano e a volte impacciano, ma l'uomo che le possiede non vi si può sottrarre. A partire da *oberat* fino alla fine del libro IV si trova un fitto tessuto di citazioni bibliche (salmiche in particolare), lavorate e adattate, che Knauer 1955, pp. 86-8, ha chiamato «*Pasticciozitate*» e che dimostra a quale abilità di mimesi del linguaggio biblico già fosse pervenuto Agostino. *parvulis*: sono, nelle *Confessioni*, coloro che hanno la fede in Cristo e l'umiltà del cuore, mentre i *pueri* sono coloro che mancano di maturità mentale e di formazione religiosa: cfr. Courcelle 1968², p. 62, e i testi ivi riportati. Alla via verso il vero, costituita dalle arti liberali, che allora Agostino, immerso com'era nella visione gnostica manichea, vedeva come obbligata, l'Agostino «narrante» affianca - e le dà addirittura la preminenza - la via della fede, interna alla Chiesa.

64. *a te... recederent*: Agostino non conosce solo la condizione spirituale della «conversione», ma anche quella della «permanenza»: nel nido, qui; nel porto, in *de beata vita* 1,2.

64-5. *plumescerent*: cfr. XII, xxvii 37; *Sermones* LI 5.

71-2. *aversi... evertamur*: giocando sull'unico verbo, diversificato mediante preposizioni di moto (*ab*, *per*, *re*, *ex*), Agostino indica che

tutto il divenire della vita è in realtà un diverso assumere posizione rispetto all'unico punto di riferimento.

75. *domus nostra*: torna, in conclusione, l'allusione al tema del figliol prodigo, coniugato con quello della caduta originale (*inde ruimus*). Il libro si conclude sul motivo della speranza del superamento della caducità ontologica, la quale si configura psicologicamente come inquietudine. Nella continua identificazione dell'infelicità, non tanto col dolore, ma con l'assenza di punti di riferimento stabili (*infirmis*: «debolezza»), si rivela l'aspetto intellettuale dell'*ingenium* di Agostino. L'accostamento della *domus* all'*aeternitas* ricomparirà a XII, XI 13.

Libro quinto

a cura di Patrice Cambronne

Il libro V potrebbe avere come titolo: «All'insegna della controversia e del dubbio»: questo è il principio che fa l'unità del libro.

La struttura generale si configura come un movimento «geografico». Infatti, dopo un *Prologo* (I-II) che è espressione lirica delle *confessiones* intese in senso agostiniano, troviamo, nella misura in cui l'autobiografia fa da supporto al testo, tre parti distinte: Cartagine (III-VII), Roma (VIII-XII), Milano (XIII-XIV), che corrispondono a tre periodi della vita di Agostino: dall'estate del 382 all'estate del 383, poi dall'estate del 383 all'autunno del 384, e infine gli ultimi mesi del 384.

1. La prima parte, «Cartagine» (III-VII), è organizzata in modo molto elaborato e potrebbe essere intitolata: «Le due Conoscenze». Agostino presenta inizialmente le sue riflessioni sulla *conoscenza umana* in generale (III 3-4), e più in particolare su quella dei filosofi (III 3) e degli uomini di scienza (III 4): questa conoscenza è incompleta a causa dell'impossibilità in cui si trovano gli uni e gli altri di conoscere il Cristo, la Vera Via (III 5); ma Agostino non tarda ad accorgersi che essa è comunque assai più sicura di quella di Mani (III 6). Passando poi a un ragionamento *a fortiori* («se la conoscenza di Mani è inferiore a quella, incompleta, dei filosofi e degli uomini di scienza, vuol dire che, a maggior ragione, è inferiore alla vera conoscenza, completa»), Agostino presenta la *vera conoscenza* (IV 7), che è d'ordine del tutto diverso (cfr. IV 7 *melior*, e nota a IV 7,7), e la contrappone alle menzogne di Mani (V 8-9). Questa prima parte termina col racconto dell'incontro col vescovo manicheo Fausto (VI 10), che delude profondamente Agostino con la sua incompetenza (VI 11-VII 12) e genera in lui un principio di disaffezione per la teologia manichea (VII 13).

2. La seconda parte, «Roma» (VIII-XII), potrebbe essere intitolata: «Tra una vera miseria e una falsa felicità» (cfr. VIII 14 *hic veram miseriam, illic falsam felicitatem*), e si suddivide in due sotto-parti.

Abbiamo inizialmente una parte narrativa (VIII-IX): l'incertezza se restare a Cartagine come professore o partire per Roma (VIII 14) secondo il consiglio di «amici» (sicuramente manichei); l'imbarco, la

partenza, e lo splendido racconto (VIII 15-IX 17) del dramma a tre personaggi: Agostino, Monica e Dio: i personaggi umani, Agostino e Monica, sono separati dall'«assenza» e «non sanno»; Dio, invece, «sa» e rimane «presente» a entrambi.

Seguono due discorsi su problemi di teodicea, il male (X 18), la natura di Dio (X 19-20), e di interpretazione delle Scritture (XI 21). Chiude la parte sul soggiorno romano una breve parentesi autobiografica sugli «insuccessi professionali» (XII 22).

3. La terza parte, «Milano» (XIII-XIV), è interamente centrata sulla grande figura di Ambrogio, vescovo di Milano, capitale dell'Impero. L'incontro decisivo con Ambrogio fa entrare Agostino in quello che potremmo chiamare il tempo dell'attesa.

L'interesse non ultimo del libro V è di costituire, nell'insieme delle *Confessioni*, una sorta di cerniera. Da una parte, infatti, esso è posto a prolungamento dei libri III e IV, concernenti un periodo di vita in qualche modo all'insegna dell'*error*, e dall'altra annuncia i libri VI e VII, che illustreranno la scoperta della fede cattolica e l'illuminazione spirituale prodotta in Agostino dalla scoperta e dall'assimilazione dei *Platoniorum libri*, che lo avviano a una migliore comprensione della teologia nicena.

1. In primo luogo, dunque, il libro V è il prolungamento dei libri III e IV. La continuità risulta evidente in due punti: le radici di Agostino in una cultura dove interferiscono due correnti, sapienza antica e tradizioni religiose giudaico-cristiane, e la sua insoddisfazione davanti a entrambe le correnti.

Tra il libro III e il libro V cogliamo echi evidenti. A III, IV 7, Agostino ci aveva raccontato (testimonianza confermata da altri testi «autobiografici», e per esempio dall'inizio del *de beata vita*) l'importanza capitale, nella sua evoluzione, dell'*Hortensius* ciceroniano; qui (cfr. V, X 19, l. 26 *academicos*, e nota relativa), sono ancora gli *Academica* di Cicerone a precipitarlo in quella che è stata definita la sua «crisi di scetticismo». Del pari, è l'apprendistato delle *artes liberales* alla scuola del retore cartaginese a permettergli di confrontare poi a Roma, una decina d'anni più tardi, le tesi manichee coi dati della scienza antica conosciuti forse attraverso i *Novem disciplinarum libri* di Varrone o i trattati di Nicomaco di Gerasa¹. Al tempo stesso, constatiamo la medesima delusione nei due casi: l'*Hortensius* parlava di *Sapientia* ma in questo termine (uno dei nomi del Cristo, insieme con *Veritas*) Agostino non ritrovava la figura del Cristo della sua infanzia²; e come per

¹ Sulla duratura influenza di Cicerone nella formazione di Agostino, cfr. Marrou 1958⁴, Testard I-II 1958, Mandouze 1968.

² Cfr. Cambronne 1989.

effetto di risonanza, gli *Academica*, pur soddisfacendo il suo appetito di razionalità e il suo desiderio di combattere le «favole» manichee, non possono metterlo sulla via della teologia di un Dio rivelato (xiv 25).

La continuità però è ancor più evidente e carica di conseguenze sul piano religioso. Agostino dunque scopriva la Chiesa manichea a Cartagine, all'età di diciannove anni (*Conf.* III, vi 10). La sua adesione al manicheismo ha una continuità e una logica profonda che abbiamo cercato di evidenziare commentando l'*itaque* di *Conf.* III, vi 10 (*Itaque incidi in homines superbe delirantes*)¹: se l'*Hortensius* proponeva ad Agostino un ideale di conversione del desiderio, di ricerca di una soteriologia, espresso nella forma del discorso razionale della retorica ciceroniana, era privo però di una cristologia esplicita, mentre ciò che il manicheismo gli offriva in aggiunta al triplice ideale incontrato in Cicerone, era per l'appunto una cristologia. È importante ricordare in proposito che Agostino, come gli altri testimoni polemici sul manicheismo, ci fornisce di questo un'immagine caricaturale e deformata, il che ci impone di tentare, con prudenza, ricorrendo ai testi originali e ai documenti diretti, di restituirgli la sua vera fisionomia e la sua grandezza. Se a più riprese esso fu associato all'arianesimo nei decreti di persecuzione, il motivo va ricercato nel fatto che si trattava di una eresia gnostica giudaico-cristiana di origine siriana (cfr. x 19 *in illa haeresi* e xi 21 *Iudaeorum legem*, e note a x 19, 34 e xi 21, 11). Da tutto questo risulta che, dai libri III e IV al libro V, permangono gli stessi problemi: di teodicea (sull'essenza divina, a *Conf.* IV, xv 26 fa eco V, x 19), di interpretazione delle Scritture, e in special modo dell'Antico Testamento (a *Conf.* III, vii 13-x 18 fa eco V, xi 21: critica della legge, dei patriarchi, dei profeti), di cristologia e di teologia trinitaria (a *Conf.* III, vi 10 fanno eco V, v 8 e x 20).

La stessa continuità si nota anche dal libro IV al libro V: il IV descriveva la serie di «errori» manichei che avevano come comune denominatore quello che noi chiameremmo l'«errore sul segno»: duplice, in quanto errore sull'umano (la morte dell'amico) ed errore sul bello (concezioni imperfette del bello nel *de pulchro et apto*); nel V sono proprio i compagni d'«errore», gli «amici» manichei, a invitare Agostino a lasciare Cartagine per Roma, dove troverà alloggio presso un uditore che gli permetterà di incontrare alcuni «eletti»; e sono sempre costoro a raccomandarlo a Simmaco, il prefetto di Roma, quando resta vacante la cattedra di retorica a Milano. Notiamo, parallelamente, una continuità nelle disillusioni di Agostino: delusione nei confronti delle figure (per la verità mal interpretate) del sole e della luna (*Conf.* III, vi 10 trova eco in V, iii 6), e delusione soprattutto nel vedere la

¹ Cfr. Cambronne 1989.

cristologia e la teologia trinitaria manichee (*Conf.* III, VI 10 trova eco in V, V 9 e X 20) in contrasto con la teologia nicena da lui «assorbita» col latte dell'infanzia (cfr. *Conf.* I, XI 17 *condiebar eius sale iam inde ab utero matris meae*).

2. In secondo luogo, il libro V annuncia il VI, e soprattutto il VII. Sono ben noti i due problemi di teodicea che tormentano Agostino.

Da una parte egli s'interroga sulla possibilità di concepire Dio altrimenti che come sostanza spazialmente estesa (cfr. V, X 19 *quoniam... non noveram*, e nota a X 19,42-3): questo problema persistente verrà esposto all'inizio del libro settimo (VII, I 1) e risolto nelle esperienze religiose di Milano (VII, X 16 e XVII 23), quando Dio si rivelerà come sostanza spirituale trascendente l'ordine della mente umana. Lo stesso avviene per la questione teologica sulla natura del Cristo: il docetismo manicheo presente nel libro V (X 20) verrà spazzato via nel libro VII, XIX 25 allo stesso modo dell'apollinarismo di Alipio, per quanto sia ancora presente la tentazione «fotiniana»¹.

Dall'altra, Agostino annuncia qui il problema dell'origine e dell'essenza del male (cfr. X 20), che prima di giungere a soluzione alla fine del libro VII (IX 17-XVI 22) ne occuperà quasi per intero la prima metà (III 4-VII 11, inizio). Si consideri, per esempio, il punto seguente: a V, X 20, Agostino denuncia la posizione (di cui a suo avviso sono colpevoli i manichei) che consiste nel cercare al male una causa esterna all'uomo. Ora nel libro VII Agostino sviluppa ampiamente queste alternative successive: o il male non esiste, oppure esiste; se esiste, o proviene dalla materia, oppure da un destino scritto nelle stelle; se proviene dalla materia, o questa è stata formata da Dio (ne seguono tre ipotesi rifiutate per assurdo), oppure è coeterna a lui (ne seguono altre tre ipotesi parimenti rifiutate). La cosa notevole, qui, non è solo l'effetto di risonanza dal libro V al libro VII, ma anche e soprattutto l'ammirevole organizzazione del «contrappunto» musicale, che rivela l'eccezionale maestria di Agostino.

3. A questo punto possiamo capire ancor meglio come il libro V occupi nel gruppo dei libri III-VII, e forse anche al di fuori di esso, una «posizione-cerniera». Nel gruppo dei libri suddetti, il V ha un ruolo di «pernio»: l'adesione di Agostino al manicheismo cresce più o meno regolarmente fino all'arrivo in Italia, poi decresce (XIV 25), pur lasciando tracce nel suo spirito, che a lungo rimane alle prese con le due medesime difficoltà (il male, la sostanza spirituale; cfr. *Conf.* VII, I 1).

Ma questa posizione di libro-cerniera ci invita a guardare più lontano. Consideriamo infatti il complesso *Confessioni* I-IX, che ha un

¹ Dall'eretico Fotino di Sirmio, condannato verso la metà del IV secolo perché accusato di considerare Cristo solo un uomo divinamente ispirato, negandone la reale divinità.

andamento (esterno, è bene precisarlo) apparentemente «autobiografico»: non potremmo forse dire che i libri II e VIII sono «simmetrici» in rapporto al V, per il fatto del loro sviluppo «in contrappunto»? In *Conf.* II, II 2-III 8 è ben descritto l'insorgere delle «corruzioni carnali» (*carnales corruptiones*: II, 11), che Agostino ripudierà proprio nella scena culminante del libro VIII, quella del giardino di Milano. Possiamo spingerci ancora oltre e trovare «simmetrici», rispetto al V, anche i libri I e IX, questa volta per il loro sviluppo «in armonia». A I, XI 17 – ricevimento dei riti liturgici d'ingresso fra i catecumeni – corrisponde direttamente IX, VI 14 con il ricevimento del battesimo. Avremmo pertanto lo schema seguente:

V		
IV «.....» VI	}	da Cicerone a Mani
III «.....» VII		e da Mani ai <i>Platonicorum libri</i>
II «.....» VIII	}	dalla schiavitù della carne alla liberazione
I «.....» X		dalle premesse sacramentali al battesimo

Siamo in presenza dello stesso schema di corrispondenze delle *Bucoliche* di Virgilio, con la differenza che nel poeta abbiamo un'ascesa, come in un tempio pitagorico di cui tale schema è l'immagine¹. È probabile che il ricordo di Agostino non sia voluto, ma noi abbiamo qui la prova evidente che le *Confessioni* sono un'opera di meditata composizione, e che il loro impianto convalida l'idea che in Agostino non vi è «evoluzione lineare», ma invece un «ritorno del figliol prodigo» alla fede dell'infanzia, una fede però trasformata, secondo lo schema teologico agostiniano per eccellenza (cfr. V, v 9 *fidem... auctoritatem*, e nota a v 9,39):

auctoritas → *ratio*
ratio → *auctoritas*,

dove il procedere della *ratio* è illustrato dall'influenza ciceroniana e dalla razionalità (secondo Agostino illusoria) della teologia manichea.

Per quanto sia vano voler trarre delle conclusioni al quinto libro di un'opera che ne contempla tredici, è possibile almeno formulare due serie di osservazioni.

1. Anche se sotto il profilo teologico la palma d'onore spetta ai libri VIII e IX (la scena del giardino di Milano e l'estasi di Ostia occupano nella *vita* di Agostino un posto di tutto privilegio), abbiamo po-

¹ Cfr. J. Maury, «Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques», in *Lettres d'Humanité* III, Paris 1942, pp. 71-147.

tuto vedere come nell'*opera* unitaria costituita dalle *Confessioni*, il libro V si ponga in posizione-chiave, non solo rispetto al gruppo di libri III-VII, ma anche al gruppo I-IX. Le apparenze «autobiografiche» di quest'ultimo gruppo non devono esimerci dal cercare al suo impianto una ragione profonda. Troveremo allora¹, che il gruppo, culminante nel libro V, illustra la duplice crescita del buon seme e della zizzania; e che la ragione ontologica di tale duplice genesi ci viene poi fornita da Agostino nel libro X, col ricorso alla duplice «memoria»: *memoria Dei* o *antiqua pulchritudo*, e *consuetudo*, ovvero *antiquus peccator*. Questo potrebbe spiegare come mai i libri XI-XIII affrontino la storia archetipica non più dell'uomo Agostino, ma del mondo, e aiutarci a scoprire un'unità segreta, profonda, delle *Confessioni*, dal libro I al libro XIII incluso².

2. D'altra parte, il fatto di ricollocare il libro V nell'insieme dei libri III-VII ci aiuta a dissipare il malinteso che pesa sull'adesione di Agostino alla Chiesa manichea. La vita intellettuale e spirituale di Agostino non è stata, come qualcuno ha detto, una serie di «conversioni», ma una ricerca coerente e continua: del Cristo della sua infanzia, egli ha avvertito attraverso l'*Hortensius* il richiamo alla conversione morale; ne ha scorto una forma «eretica» nel «cristianesimo-manicheo» (all'epoca, l'espressione era corrente), che insisteva in maniera esasperata sull'*Ep. Rom.* 7 e 8, e sulla parabola del buon seme e della zizzania; e finalmente ha trovato nel cristianesimo delle «élites» milanesi affezionate ai *Platonicorum libri* una via d'accesso alla teologia nicena.

Lo studio del libro V ci permetterà dunque di essere meno categorici nei confronti dei manichei. Agostino ha attaccato il loro discorso «mitico», così come essi hanno attaccato il discorso, anch'esso «mitico», dei loro avversari (parlo di «mito» nell'accezione più nobile, di «racconto dal significato concettuale "velato"»), ma oggetto di entrambi i discorsi era una fonte destinata a rimanere, forse, «velata» per sempre...

¹ Cfr. Cambronne I 1982, p. 348 sgg. (Deuxième Partie).

² Cfr. Cambronne I 1982, pp. 513-33, e Cambronne 1987.

Bibliografia

- A. Adam, *Der Manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, «Theologische Literaturzeitung» LXXII 1952, pp. 385-90.
- A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1969.
- P. Alfarc, *Les Écritures manichéennes* I-II, Paris 1918-19.
- C.R.C. Allberry, *Das Manichäische Bêma-Fest*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» XXXVII 1938, pp. 2-10.
- P. Aubin, *Le Problème de la Conversion*, Paris 1963.
- A. Audollent, *Carthage Romaine (146 avant J.-C.-698 après J.-C.)*, Paris 1901.
- W. Bousset, *Hauptproblem der Gnosis*, Göttingen 1907.
- A. Bruckner, *Faustus von Mileve*, Basel 1901.
- F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925.
- P. Cambronne, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin* I-III, Paris 1982 (= Cambronne I-III 1982).
- P. Cambronne, *La notion de "Justitia" chez s. Augustin*, *Civ. IV*, Bordeaux 1986 (Cahiers Radet) (= Cambronne 1986^a).
- P. Cambronne, *La notion de "Providentia" chez s. Augustin*, *Civ. V*, Bordeaux 1986 (Cahiers Radet) (= Cambronne 1986^b).
- P. Cambronne, *Imaginaire et théologie dans les Confessions de saint Augustin*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 206-28 (= Cambronne 1987).
- P. Cambronne, *Saint Augustin et l'Église Manichéenne*, «Vita Latina» CXV 1989, pp. 22-35 (= Cambronne 1989).
- P. Courcelle, *Saint Augustin manichéen à Milan*, «Orpheus» I 1954, pp. 81-5.
- P. Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963 (= Courcelle 1963).
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968² (= Courcelle 1968²).
- F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme* I-II, Bruxelles 1908-12.
- F. Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970 (= Decret 1970).
- F. Decret, *L'Afrique Manichéenne (IV-V siècles). Étude historique et doctrinale* I-II, Paris 1978.
- P.-J. De Menasce, «Augustin manichéen», in *Freundesgabe für E.R. Curtius*, Bern 1956, pp. 79-93.
- W.H.C. Frend, *The Gnostic-Manichaeae Tradition in Roman North-Africa*, «The Journal of Ecclesiastical History» IV 1953, pp. 13-26.
- W.H.C. Frend, «Manichaeism in the Struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine», in *AM* II, pp. 859-66.

- L.H. Grondijs, «Analyse du Manichéisme Numidien au IV^e siècle», in *AM* III, pp. 391-410.
- L.H. Grondijs, «La diversità delle sette manichee», in *Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*, «Studi Bizantini e Neellenici» IX 1957, pp. 176-87.
- R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962.
- A.V.W. Jackson, *The «Second Evocation» in the Manichaean system of cosmogony*, «Journal of the Royal Asiatic Society» 1924, pp. 137-55.
- E.H. Kaden, «Die Edikte gegen die Manichäer von Diocletian bis Justinian», in *Festschrift Hans Lewald*, Basel 1953, pp. 55-68.
- Kephalaia* I, hrsg. von C. Schmidt-H.J. Polotsky-A. Böhlig, Stuttgart 1935-39 (= *Kephalaia*).
- G.N. Knauer, *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustini-schen Konfessionen)*, «Hermes» LXXXV 1957, pp. 216-48 (= Knauer 1957).
- A. Le Boulluec, *La Notion d'Hérésie dans la littérature grecque*, Paris 1985 (= Le Boulluec 1985).
- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968 (= Mandouze 1968).
- H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949², 1958⁴ (= Marrou 1949², 1958⁴).
- P. Monceaux, *Le Manichéisme*, «Journal des Savants» 1921, pp. 193-204; 242-57.
- P. Monceaux, *Le Manichéen Faustus de Milev*, «Mémoires de l'Institut national de France» XLIII 1933, pp. 1-111.
- M. Nédoncelle, *L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'opti-misme*, «RechAug» II 1962, pp. 17-32.
- J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954, 1980³.
- L.J.R. Ort, *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, Leiden 1967.
- J.R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933.
- F. Paschoud, *Reflexions sur l'idéal religieux de Symmaque*, «Historia» XIV 1965, pp. 215-35.
- F. Paschoud, *Roma Aeterna*, Roma 1967.
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972.
- S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, chez les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, Brionne 1982.
- C. Pietri, *Roma Christiana*, Roma 1973.
- H.J. Polotsky, «Manichäismus», in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VI 1934, coll. 241-72.

- H.-C. Puech, «Le Manichéisme», in *Histoire Générale des Religions* III, Paris 1945, pp. 85-116.
- H.-C. Puech, «Le Prince des Ténèbres en son Royaume», in *Satan*, «Études Carmélitaines» 1948, pp. 136-74.
- H.-C. Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris 1949.
- H.-C. Puech, *En quête de la Gnose* I-II, Paris 1978.
- J. Ries, *La Bible chez s. Augustin et les Manichéens*, «REAug» VII 1961, pp. 231-43; IX 1963, pp. 201-15; X 1964, pp. 309-29.
- L. Rougier, *Marcion et Fauste de Milève*, Paris 1958 (Cahiers du Cercle Ernest Renan).
- A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, «RechAug» I 1958, pp. 113-48 (= Solignac 1958).
- A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962 (BA XIII-XIV) (= Solignac XIII-XIV 1962).
- M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris 1981.
- M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron* I-II, Paris 1958 (= Testard I-II 1958).
- G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Il Manicheismo*, Milano 1964).

I 1, 1. *confessionum mearum*: genitivo epesegetico di definizione («l'offerta sacrificale consistente in confessioni»). Ricordiamo anche il triplice significato della parola *confessio*: *confessio fidei*, *confessio laudis*, *confessio vitae*; cfr. Sant'Agostino, *Confessioni* I, Milano 1992, Introduzione generale, p. xxiv sgg. e Introduzione al libro I, pp. 119-20; J. Ratzinger, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der «confessio»*, «REAug» III 1957, pp. 375-92. In questa frase, è da considerare il termine coi tre significati sovrapposti.

2. *formasti*: il verbo evoca tutta la teologia agostiniana, molto complessa, della *formatio*; il libro XIII delle *Confessioni*, così come il libro I del *de Genesi ad litteram*, permette di fare qualche precisazione; la *formatio* è l'atto di Dio, suo dono gratuito, che fa scaturire la creatura spirituale dalla materia informe (cfr. *Conf.* XIII II 2-3; IV 5; XVII 20; XXXII 47; XXXIII 48) e soprattutto richiama a lui (cfr. I. 11 *conversum ad te*) la creatura perché in lui trovi la sua forma vera, cioè, per Agostino, la vita nella saggezza e nella felicità; questo implica che la *formatio* non è mai definitiva, e presuppone un'adesione di ogni istante al piano divino della salvezza.

2-3. *nomini tuo*: citazione da Ps. 50,21, ecc. *Nomen* va inteso nel senso biblico di «potenza» divina.

3. *sana*: l'immagine della guarigione compare spesso (una quarantina di volte), e così il suo opposto, l'immagine dell'anima malata e ferita (una ventina di volte); cfr. *Conf.* X, xxviii 39 *medicus es, aeger sum*. Cfr. Cambronne I 1982, pp. 241 sgg., 289 sgg.; R. Arbesmann, «Christ, the "Medicus humilis" in s. Augustine», in *AM* II, pp. 623-30.

3-4. *quis similis tibi?*: la citazione di Ps. 6,3 acquista molto maggior rilievo se teniamo presente che nel libro II Agostino, «indagando» in due successive riprese ciò che lo ha indotto al famoso «furto delle pere», distingue due gradi del peccato: il primo grado (II, v 10-vi 13) consiste nel fermarsi alla bellezza (*species*) degli esseri senza risalire al loro creatore ed è una forma di «male relativo», prodotto delle

illusioni del desiderio; il secondo grado (II, VI 13-4) consiste nell'imitare Dio (*tenebrosa omnipotentiae similitudine*). È a questa forma di «male assoluto» che Agostino qui si riferisce ricordando, come l'arcangelo Michele: *Quis similis tibi?*

5. *cor*: è un termine molto complesso, che ha dato origine a studi puntuali, come quello di A. Maxsein, *Philosophia cordis*, Salzburg 1966. Per un primo approccio si può fare riferimento al concetto classico nella mistica, di «sensi spirituali»: come il corpo, l'anima si vede attribuire i cinque sensi (vista, odorato, ecc.), ma *cor* sarebbe in qualche modo il sesto senso di cui il corpo è privo: sarebbe, per così dire, il *senso dell'Infinito*. In questo senso, peraltro, va inteso il termine «coeur» in quel grande agostiniano che fu Pascal (cfr. R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935).

7. *et non est*: la congiunzione *et* qui è usata nel senso biblico – più precisamente salmico – di «ed ecco che». Tale senso è d'altronde corroborato dalla citazione di Ps. 18,7 che viene in tal modo introdotta.

11. *conversum ad te*: è opportuno accostare l'espressione al *formasti* < dell'inizio del paragrafo: se l'anima non si volge a Dio, o meglio, se non si lascia volgere a Dio (valore medio-passivo del verbo), non arriverà mai a completare la sua *formatio*. È bene ricordare che il verbo *convertere*, appunto nella sua forma medio-passiva, rivela un aspetto centrale della teologia agostiniana: per trovare la salvezza, l'anima deve «volgersi verso» Dio, il che è impossibile se prima non venga «volta da» verso lui. Sappiamo anche che in Agostino (come nell'Antico Testamento) il verbo è molto spesso riferito a Dio col doppio significato di «volgersi verso» o di «volgere (l'anima)». Cfr. Cambronne I 1982, p. 416 sgg.

11-2. *considerantium*: va inteso nel senso etimologico di «colui che contempla con ammirazione gli astri»; il significato religioso dà alla frase un'intonazione salmica.

12-3. *exsurgat... transiens ad te*: in Agostino i prefissi verbali (*exsurgat, transiens*) hanno spesso un valore verbale 'pieno' e traducono schemi immaginari spesso omologhi di schemi gestuali. Così in questo caso: si tratta per l'esattezza dello schema della «anagogia per gradi»: questa piccola frase annuncia le grandi meditazioni dei libri VII (esperienze religiose di Milano) e IX (l'«estasi di Ostia»). Senza anticipare l'analisi di quelle pagine famose, possiamo ricordare che questa meditazione agostiniana ha radici sia in Plotino, I 6 e V 1, sia in *Ep. Rom.* 1, 20-1. Il termine *innitens* evoca bene l'immagine del «trampolino», cui allude per altro il titolo del trattato di Porfirio, *Aphormai*.

II 2, 2. *pulchra... omnia*: la teologia agostiniana sottesa a questa frase ci obbliga a intendere non già: «tutte le cose sono belle», ma: «ecco che il tutto è bellezza, anche con loro». Il *de ordine*, per esempio, testimonia l'importanza che ha avuto per Agostino l'influenza della

concezione plotiniana dell'armonia universale (cfr. Plotino, III 2 a-b): non vi è bellezza se non considerando l'insieme. Bisogna dunque considerare l'espressione seguente: *et ipsi...* come se avesse valore avversativo.

5. *iustum et integrum*: aggettivi con valore attributivo: «il tuo regno che è restato giusto e integro». L'espressione si comprende solo nel contesto di una *confessio fidei*, ovvero nel contesto della polemica antimanichea degli anni 388-400: è assurdo, secondo Agostino, pretendere, come fanno i manichei, che il regno di Dio possa essere guastato in qualsivoglia parte.

7. *excaecati*: l'immagine della cecità (come quella omologa della sordità) ricorre di frequente nelle *Confessioni* (una trentina di volte; cfr. Cambronne I 1982, p. 179 sgg). A volte ha valore fisico, quasi pittorico (cfr. *Conf.* II, III 7 *praeceps ibam tanta caecitate*); a volte colorazione morale e religiosa, come in questo caso; a volte significato intellettuale.

13-5. *non, sicut ipsi... creaturam tuam*: è un tema caro ad Agostino, < cfr. *de Genesi ad litteram* IV 12,22 *neque enim sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit atque illo cessante atque abscedente stat opus eius* «(Dio) non si ritira, come fa l'architetto dopo la costruzione dell'opera che sussiste anche dopo la sua partenza e nonostante la sua assenza».

19. *homo, caro et sanguis*: cfr. *Ev. Io.* I, 13; su *caro* cfr. VIII 15, l. 56 *carneale desiderium*.

20. *qui fecisti, reficis*: viene fatto di pensare alla bella forma liturgica dell'*Ordo Missae*, *offertorium* (e la cosa non sorprende in questi due primi paragrafi che sono l'inno liminare del libro V): «Tu che creasti l'uomo in maniera mirabile, e ancor più mirabilmente lo ricreasti» (cfr. VII 13, ll. 42-3).

III 3, 1-2. *annum illum undetricensimum*: la presenza qui di una data è d'importanza capitale. Sappiamo che esse sono rarissime: troviamo soltanto due accenni impliciti (la nascita, la scena del giardino di Milano) e tre espliciti (il diciannovesimo anno, dopo il sedicesimo, e qui, il ventinovesimo). Lo studio, per quanto possibile completo, delle espressioni del tempo nelle *Confessioni* permette di formulare l'ipotesi che Agostino consideri la vita individuale come uno «specchio in piccolo» della storia universale, che secondo la sua formula famosa è «come un meraviglioso poema musicale» (*tamquam pulcherrimum carmen*: *Civ.* XI 18); ora, musica implica «pulsazioni ritmiche». Giacché si tratta proprio di pulsazioni ritmiche, perché solo quattro «date»? Se consideriamo *Civ.* XI-XXII, notiamo nel modo più chiaro e comprensibile che, per descrivere la nascita e l'evoluzione delle due città, la celeste e la terrena, Agostino procede nella medesima maniera: fissa solo qualche data che scandisce il tempo della storia: la nascita delle due

città; Caino e Abele, Abramo e il regno assiro, Sara e Agar, Gerusalemme e Babilonia. Così ci possiamo domandare: gli accenni di datazione nelle *Confessioni* non annunciano le pulsazioni ritmiche della storia nel *de Civitate Dei*? Cfr. Cambronne 1987, p. 223.

3. *episcopus*: Agostino stesso (*de haeresibus* 46) ci dà, sull'organizzazione della Chiesa manichea, informazioni suffragate dai Mss. di Tourfan (M. 801 studiato da J.P. Asmussen, *Xuāstūānift*, Copenhagen 1965; cfr. Introduzione, p. 197). A capo vi è una guida (*princeps-imam*), assistito da dodici dottori (o apostoli-magistri); seguono i settantadue ministri (o *episcopi*), ministri del culto e incaricati dell'organizzazione della vita religiosa nelle diocesi; infine, abbiamo i trecentosessanta (trenta giorni lunari x dodici mesi solari) intendenti (o preti-presbyteri); cfr. nota a IV, I 1, 10. *Faustus*: sul famoso vescovo manicheo abbiamo informazioni sparse (cfr. Introduzione, p. 195) che possiamo riassumere brevemente. Nato a Milevi-Mila (a nord-ovest di Costantina) verso il 340 (?), da una famiglia numida (*contra Faustum* I 1), pagana (*contra Faustum* XIII 1), di modeste condizioni (*contra Faustum* V 5), ricevette una mediocre formazione intellettuale. Già vescovo quando arrivò a Cartagine (fine 382-inizio 383) da Roma, dove aveva lasciato un vivo ricordo (*contra Faustum* V 1), durante la persecuzione antimanichea (*contra Faustum* V 1) fu, nel 386, denunciato da alcuni cattolici ed esiliato su un'isola dal proconsole Messiano (*contra litteras Petilian* III 25, 30). Altri cristiani gli ottennero una diminuzione della pena (*contra Faustum* V 8). Amnistiato in occasione dei *Vota Publica* di Teodosio e di Arcadio nel gennaio del 387, il resto della sua vita ci è poco noto. Morì prima del 400. Oltre alle lettere pastorali di cui Agostino critica il contenuto (*contra Faustum* VI 6), la sua opera fondamentale si intitolava *Capitula*: sulla base di difficili confronti, possiamo supporre che sia stata composta fra il 386 e il 390; Agostino dovette averla fra le mani dopo la redazione delle *Confessioni* (sarebbe sorprendente che non vi faccia allusione), e naturalmente prima della redazione del *contra Faustum*. Il titolo spiega il metodo seguito da Fausto, che esamina vari passi delle Scritture (*capitulum*) e li utilizza sia per fare obiezione contro qualcuno di essi o contro un altro *capitulum*, sia per confutarli come interpolati (*falsum*; cfr. XI 21 *falsatas*). Decret 1970, p. 67, ha tentato una ricostruzione del contenuto dei *Capitula*.

3-4. *laqueus diaboli*: cfr. 1 Ep. Tim. 3,7. Oltre la citazione paolina, va segnalata l'importanza dell'immagine della «rete» nelle *Confessioni*. Il termine deriva dalla parola *lax*, che indica la «rete dell'uccellatore», ed entra nella composizione di parole che ritornano in modo ossessivo e cariche del loro valore iniziale: *il-lec-ebrae*, «trappole, ostacoli», *de-lic-iae*, *de-lec-tare* (cfr. Cambronne I 1982, p. 236 sgg.). Lo studio di questa immagine in rapporto al sistema dell'immaginario agostiniano permette di vedere nelle *Confessioni* il primo trattato di

Agostino sulla grazia (cfr. Cambronne I 1982, pp. 338-45). Cfr. VI 10, l. 16 (*delectabat*), VII 13, l. 35 (*loqueus mortis*) e VIII 14, l. 27 (*inlecebras*).

7. *vasculo sermonis*: «il piatto costituito dal discorso» (genitivo epesegetico di definizione); il parallelo tra «piatto» e «pasto» era già applicato alle «favole» manichee in III, VI 10 *et illa erant fercula*.

10-1. *disciplinis liberalibus*: pensiamo alle sette arti liberali celebrate da Marziano Capella: grammatica, dialettica, retorica, geometria, aritmetica, astronomia e musica, che vengono personificate. Si può anche pensare alle «nove discipline» di cui parla Varrone. Cfr. VI 11, ll. 40-1 (*liberalium disciplinarum*); Introduzione al libro IV, p. 152 sgg.

11. *philosophorum*: non è facile chiarire in modo esauriente quali fossero all'epoca le conoscenze filosofiche di Agostino. Possiamo almeno ricordare che l'iniziazione filosofica era parte integrante della formazione ricevuta dal *rhetor*. Da una parte (è lo stesso Agostino a ricordarlo), egli conosce l'*Hortensius* di Cicerone (*Conf.* III, iv 7), opera nella tradizione del *Protreptico* di Aristotele, e le *Categoriae* dello stesso Aristotele (*Conf.* IV, xvi 28); dall'altra, il riassunto che ci fornisce del *de pulchro et apto* (*Conf.* IV, xiii 20) ci permette di stabilire con buona probabilità che, all'epoca, egli conosceva, se non il testo greco dell'*Ippia maggiore* o del *Simposio* di Platone, almeno i temi ripresi da Cicerone nel *de finibus*, nelle *Tusculanae* e nel *de officiis*. Per altro, a partire dai dialoghi composti nel 386, Agostino fa allusione a manuali o dossografie (nel 428 citerà nel *de haeresibus* 23, una voluminosa dossografia, *Opiniones omnium philosophorum*, di un certo Cornelio Celso). Nel contesto di questo paragrafo è possibile aggiungere ai testi citati anche i trattati di astronomia, quelli dei *mathematici* (astrologi), i trattati di aritmetologia di Varrone o di Nicomaco di Gerasa (quest'ultimo era stato tradotto in latino da Apuleio). Cfr. Marrou 1949², p. 240 sgg; Solignac 1958.

19. *curiosa*: il concetto di *curiositas* è troppo importante nelle *Confessiones* perché non se ne debbano ricordare i diversi valori. Sebbene il significato psicologico non sia del tutto assente, esso va ricollocato in un contesto culturale preciso, quello che vide nascere, nella parte orientale dell'Impero, a partire dalla fine del primo secolo dopo Cristo, la cosiddetta Seconda Sofistica. A differenza dei loro modelli, i vari Dione di Prusa, Erode Attico, Elio Aristide e i loro emuli e discepoli arricchivano l'esercizio della parola e del pensiero con una considerevole erudizione. È questa sete di conoscenze d'ogni genere che Apuleio chiamava col nome di *curiositas*, ed erigeva a *valore*. Ciò che Agostino contesta, è una *curiositas* che non sia «finalizzata» alla devozione e alla conversione; questo lo porterà a contrapporre «le due conoscenze».

19-20. *numerent... astrorum*: Agostino aveva almeno una conoscenza generale delle scienze astronomiche: quanto bastava per confu-

tare i manichei nelle *Confessioni* e l'astrologia in *Civ. V*. Cfr. Cambronne 1986^b. È dibattuta la questione se sia possibile definire con esattezza il contenuto delle sue conoscenze.

4, 23-31. *defectus... defectura... deficientes*: il gioco retorico, come sempre in Agostino, è qui al servizio di una teologia spirituale: uno può conoscere le condizioni precise dell'eclisse di luna, e al tempo stesso ignorare completamente la propria eclisse spirituale.

23. *solis et lunae*: Agostino insiste in particolare sulla conoscenza scientifica di questi astri, perché la contrappone alle riflessioni teologiche manichee, tacciate di «favole menzognere», sui medesimi astri. L'apparizione dei «luminari» si verifica – nel mito manicheo – durante l'intermezzo tra le due guerre del «momento mediano»: dopo la creazione del cielo e della terra muovendo dalla pelle, dalle ossa e dalla carne degli arconti, figli della tenebra (*Kephalaia* XLVII, p. 118; Agostino, *contra Faustum* XXXII 19, e *passim*), assistiamo alla creazione degli astri, distinti secondo i gradi di contaminazione della luce da parte della materia (Alessandro di Licopoli, *contra Manichaeos* 3 e *passim*): il sole, la luna, le ruote cosmiche. Ma il sole e la luna occupano nella teologia manichea un posto privilegiato, in quanto sono il «segno» della luce increata ma generata: sono rispettivamente sedi della «Potenza» e della «Sapienza» di Dio (ripresa da 1 *Ep. Cor.* 1, 24), ragion per cui Agostino accusa i manichei di farne oggetti di culto (*contra Faustum* XX 2).

35. *non ipsi se dant... fecisti*: è da intendere: «non si danno spontaneamente a te perché tu li conservi come li hai fatti».

35-6. *et quales... tibi*: è da intendere: «ed essi non ti immolano quanto in loro è frutto di loro stessi».

36-7. *exaltationes suas sicut*: le varie passioni dei falsi sapienti sono paragonate (*sicut*) a diversi animali: tali «corrispondenze» annunciano l'esegesi allegorica del libro XIII.

5, 43-4. *sapientiae... numerus*: Ps. 146, 5. Questo luogo è articolato intorno al concetto di «numero» inteso su differenti registri. Più avanti la ricchezza del passo verrà messa in risalto dalla citazione di *Sap.* 11, 21 (cfr. IV 7, ll. 16-7 *omnia... disposuisti*).

44-5. *factus est... sanctificatio*: 1 *Ep. Cor.* 1, 30. I testi scritturali che affiorano numerosi in poche righe caratterizzano la presenza qui della *confessio laudis*.

45. *numeratus est*: è il primo accenno storico: Gesù è nato al tempo del censimento dell'Impero voluto da Augusto.

46. *solvit tributum Caesari*: questo secondo accenno storico, destinato a illustrare la teologia dell'incarnazione (il Cristo è un essere storico), mira molto probabilmente (in ragione della *confessio fidei*), parlando dei «falsi sapienti», ai manichei e altri gnostici docetisti (sul «docetismo», cfr. nota a IX 16, 7).

46-7. *hanc viam... ad eum*: l'arditezza dell'immagine è pari alla sua ricchezza spirituale: il Cristo è la Via attraverso la quale si discende dalla (falsa) altezza in cui siamo verso di lui, (Verità) umile, e la Via attraverso la quale si può risalire verso di lui, Altezza (vera).

48. *putant se excelsos esse*: dopo un'eccezionale antropo-teologia del desiderio, come male relativo ed errore intorno al segno (*Conf.* II, v 10-vi 12), Agostino aveva già citato la volontà di elevarsi (II, vi 13 *celsitudinem*) come una delle forme dell'imitazione perversa di Dio: cfr. V, i 1, ll. 3-4: *quis similis tibi?*.

49-50. *obscuratum... eorum*: *Ep. Rom.* i, 21-5. Il testo paolino verrà citato e utilizzato fino alla fine del paragrafo 5; l'insieme di questi versetti occupa un posto importante nella teologia di Agostino (cfr. le esperienze religiose di Milano). In questo egli non fa che riallacciarsi alla grande tradizione teologica della «conoscenza naturale» di Dio (cfr. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, p. 313 sg.). Cfr. anche *Sermones* CXLI 2; *Conf.* X, vi 9-10; *de libero arbitrio* II 16,41; *Trin.* II 25 e VI 12; ecc.

50-1. *vera de creatura... artificem*: qui Agostino distingue, come fa spesso nelle *Confessioni*, il *verum*, concetto filosofico, da *Veritas*, inteso come uno dei nomi di Cristo (cfr. *Ev. Io.* 14,6).

55. *perversissima*: la falsa scienza è imitazione perversa (nel senso etimologico di «colui che prende cammini contrari») di Dio; cfr. *Conf.* II, vi 13. *caecitate*: su questa immagine e i suoi tre registri, cfr. II 2, l. 7 *excaecati*.

55-6. *tibi tribuere quae sua sunt*: sull'errore blasfemo che consiste nell'attribuire a Dio le debolezze umane, cfr. *Conf.* VII, III 4.

6, 62-3. *ratio per numeros et ordinem temporum*: sulle conoscenze di Agostino in astronomia, cfr. nota a III 3, 19-20; Marrou 1949², p. 248 sgg.; Solignac XIII 1962, p. 90.

64. *multa scripsit*: è difficile determinare esattamente a che cosa alluda Agostino; può anche darsi che in realtà non pensi ad alcun testo preciso. Ci sono noti alcuni passi, nelle Scritture manichee, dedicati agli astri, ricavati per esempio dal *Libro dei Segreti* e dai *Pragmateia* (citati e criticati ironicamente da Teodoro Bar Khôni, *Ktaba d'eskôliôn* XI (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, ser. syr. II, t. LXXI; trad. franç. in H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris 1898).

65. *delirans*: cfr. *Conf.* III, vi 10 *in homines superbe delirantes*, e il commento all'aggettivo *delirantes* in Cambronne 1989.

IV 7, 2. *Infelix... homo*: va accostato all'espressione, ancora più ricca di risonanze, di *Conf.* IV, VII 12 *remanseram infelix locus* («e io ero rimasto a me stesso un luogo d'infelicità»). Cfr. Cambronne I 1982, p. 77 sgg. e nota a IV, VII 12, 19.

7. *melior est*: questo comparativo esprime esattamente ciò che alcuni secoli più tardi Pascal chiamerà il concetto d'ordine: la conoscenza, per quanto minima, di Dio, è di un ordine infinitamente superiore (e procura una felicità di un ordine infinitamente superiore) alla conoscenza, per quanto completa, del mondo.

12. *quasi... possidet*: cfr. 2 Ep. Cor. 6,10: trascrizione del «paradosso» stoico, secondo cui il sapiente è più ricco di tutti pur non possedendo nulla: cfr. Cicerone, *Paradoxa Stoicorum* 6.

12-3. *inhaerendo tibi*: espressione chiave della mistica agostiniana, che rinvia al concetto di «contemplazione»; cfr. F. Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de spiritualité et de théologie*, Paris 1954²; J. Burnaby, *Amor Dei. A Study of the Religion of Saint Augustine*, London 1947². L'analisi degli elementi principali di questa «adesione a Dio nell'unione mistica» è troppo complessa per essere esposta in questa sede. Per la bibliografia specifica sull'argomento, si può fare riferimento a Mandouze 1968, pp. 665-714.

16-7. *qui omnia... disposuisti*: Sap. 11,21. Il versetto occupa un posto importantissimo nell'opera di Agostino (cfr. V.W. Beierwaltes, *Augustinus Interpretation von Sap. 11,21*, «REAug» XV 1969, pp. 51-61; O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, pp. 279 sgg.; 380 sgg.). Agostino lo utilizza così spesso a sostegno della sua teologia della Provvidenza (cfr. Cambronne 1986^b), perché esso evoca tutto un insieme di concetti cari ai filosofi ellenistici; e ciò spiega anche perché vi faccia riferimento Filone. È Agostino stesso che può aiutarci a comprendere l'uso che egli ne fa. Meditando sulla creazione dei sei giorni (*de Genesi ad litteram* IV 3,7-7,14), egli cita il versetto tentando di dargli un'interpretazione. Ci invita infatti ad accostare la triade *pondus, mensura, numerus*, all'altra triade *modus, species, ordo* (cfr. *de libero arbitrio* III 35; *Civ.* V 11 e XI 38). Consideriamo in primo luogo il concetto di *pondus* (cfr. Cambronne I 1982, p. 235 sgg.): tale immagine, frequente nelle *Confessioni* è legata innanzitutto, in ragione della sua origine commerciale nella lingua latina, al concetto di «valore»; grazie alla sua carica metaforica (*pondus*: il peso che fa pendere la bilancia), essa prende il senso di forza irresistibile che fa che «ogni corpo, in virtù del proprio peso, tende al posto che gli compete» (*Conf.* XIII, IX 10). La definizione, visibilmente ispirata ad Aristotele, *Phys.* 212 b 33 e 253 b 34 (concetto di *ολκείος τόπος*) viene arricchita da Agostino: «Il peso è ciò che trascina ogni essere verso la quiete e la stabilità» (*pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit*: *de Genesi ad litteram* IV 3,7); ora, la vera quiete, la vera stabilità, sono determinate dalla gerarchia di valori definita dall'*ordo*, nel suo significato etico. Il concetto di *mensura*, «misura», rientra piuttosto nell'ordine ontologico: la misura «assegna a ogni essere la sua determinazione» (*mensura omni rei modum praefigit*: *ibid.*): la *mensura*, lega-

ta a *modus*, determina l'essere creato come finito e mutevole (*ibid.* IV 5,12). Il concetto di *numerus* «numero» rimanda invece a quello di *species*, «bellezza» o meglio «idea regolatrice» (*Numerus omni rei speciem praebet* «il numero dà bellezza a ogni cosa»: *ibid.* IV 3,7), che va messo in relazione con quello di armonia; lo comprenderemo meglio se da una parte lo collochiamo nel contesto del neopitagorismo (cfr. quel che Agostino dice del *de pulchro et apto* in *Conf.* IV, XIII 20 sgg.) di un Nicomaco di Gerasa, o di un Macrobio commentatore del *Somnium Scipionis* (per quanto rischioso possa essere datare il suo commento con precisione), e se dall'altra ricorderemo che per Agostino ogni «idea» (in senso platonico) appartiene al mondo intelligibile, il quale è in Dio (cfr. *de diversis quaestionibus*, q. XLVI: *de ideis*). Quest'ultimo concetto di mondo intelligibile in Dio ci consente infine di affermare che, per Agostino, le due triadi di «concetti regolatori» (*pondus, mensura, numerus*/ *ordo, modus, species*) appartengono all'ordine intelligibile.

V 8, 1. *Manichaeum nescio quem*: espressione di disprezzo, senza alcun rapporto col *cuiusdam Ciceronis* di *Conf.* III, IV 7. Il titolo religioso (siriano) *Mani-Haywa*, «Mani il Vivente», è stato trascritto in greco, e poi in latino, come «Manichaios-Manichaeus». Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che il manicheismo non è un dualismo venuto dall'Iran, ma una gnosi giudaico-cristiana di origine siriana (cfr. Introduzione, p. 197).

3-7. *Quam ille ignorare posset... tibi confiteri*: tutto il discorso è basato al tempo stesso sul principio del ragionamento *a fortiori* e su quelli che potremmo chiamare gli «ordini» del sapere, ovvero, cominciando dal basso:

Mani <i>impudentia</i>	<i>non noverat</i> «non sapere»	<i>docere</i> «insegnare»	Falsa Via
Falso Sapere <i>vanitas</i>	<i>nota</i> «sapere»	<i>profiteri</i> «insegnare»	Verso la
Saggezza <i>pietas</i>	<i>adhaerere Deo</i>		Vera Via

7. *devius*: l'immagine apparentemente banale della via è qui in realtà un elemento strutturante dell'immaginario agostiniano (cfr. le «due vie» del quadro precedente): l'immagine della via dritta o tortuosa, quella su cui si procede e quella su cui si retrocede, come quella

da cui ci si discosta, è già molto frequente nei *Salmi* e nei Profeti (Ps. 118,101; 100,2.6; 106,7; Is. 40,4; *Ezech.* 21,19; *Ier.* 18,11; 35,15).

11-2. *Spiritum sanctum... in se esse*: nel manicheismo la teologia trinitaria si è affermata piuttosto rapidamente anche se all'inizio vi sono accenni a un «quadruplici volto del padre della grandezza» (τὸν τετραπλόωπον πατέρα τοῦ μεγέθους, ps.-Clemente, *Recognitiones*, Appendix III, PG I, col. 1461 c). Il passaggio da quattro a tre avvenne in condizioni su cui abbiamo scarse informazioni (rimangono solo testimonianze polemiche, e quindi malevole). A ogni modo, questa trinità sembra piuttosto vicina a quella ariana, o a quella, comunque, di una teologia subordinazionista. Le professioni di fede trinitaria abbondano, come testimonia lo stesso Agostino, in *contra Faustum* XX 2 (= *contra Fortunatum* 3) *Patris... Dei omnipotentis et Christi filii eius et Spiritus sancti unum idemque sub triplicem appellationem colimus nomen* («Sotto il triplice nome adoriamo l'unica e stessa divinità di Dio Padre onnipotente, di Cristo suo Figlio e dello Spirito Santo»); analoghe professioni in *contra epistulam fundamenti* 11; *de actis cum Felice* I 1; ecc. In ogni caso, il Paracleto-Spirito è un «agente vivificatore» (Decret 1970, p. 231), un'emanazione del Padre che interviene nella storia. D'altra parte, in alcune comunità, era lo stesso Mani a essere presentato come Paracleto: cfr. *Kephalaia* I, p. 14; Agostino, *contra epistulam fundamenti* 5,6 (con circostanziata confutazione, basata sui testi del Nuovo Testamento), *de actis cum Felice* I 9; *Ep.* CCXXXVII 2, ecc.

18. *divinae personae*: il termine *persona* è usato qui nel suo pieno significato teologico. Di origine oscura (adattamento del greco πρόσωπον forse per tramite dell'etrusco), si era arricchito di significati molteplici (cfr. M. Nédoncelle, *Prosopon et Persona dans l'Antiquité classique*, «Revue des Sciences Religieuses» XXII 1948, pp. 227-99), prima di acquisire un significato religioso (cfr. G. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1936, p. 157 sgg.) che Tertulliano contribuì a precisare (cfr. R. Braun, *Deus Christianorum*, Paris 1977, pp. 207-42), aprendo così il campo a tutta la riflessione filosofica ulteriore.

9, 22. *creator omnium*: cfr. 2 *Mach.* 1,24. L'espressione viene ripresa nel famoso inno di Ambrogio, *Deus creator omnium* (*Hymn.* 4) tante volte citato da Agostino.

27. *novus homo*: ripresa della famosa espressione paolina di *Ep.* Eph. 2,15; 4,24.

30-1: *Spiritum tuum sanctum se sequi*: cfr. V 8, ll. 11-2 *Spiritum sanctum... in se esse*.

32. *sicubi falsa*: a più riprese Agostino ha domandato ironicamente ai manichei se il loro maestro avesse avuto la missione di essere un paracleto professore d'astronomia (cfr. *de actis cum Felice* I 10).

32-3. *detestandam*: il termine qui va inteso in tutto il suo significato sacrale arcaico: l'errore di Mani deve essere condannato come un sacrilegio.

39. *fidem... auctoritatem*: *auctoritas*, acquista in Agostino, sulla scorta di Cicerone, *Senect.* 21,77, un significato particolare: all'*auctoritas* «garanzia che è emanazione di una istanza superiore» si contrappone la *ratio* «procedimento razionale dialettico», ma quest'ultima non può venire a effetto se non quando è preceduta (*prior*, precisa Agostino nel *de ordine* II 9,26) e in qualche modo convalidata dall'*auctoritas* stessa, di cui Agostino distingue due forme: *auctoritas* umana e *auctoritas* divina (cfr. *de ordine* II 9,27). La coppia *auctoritas/ratio* è omologa all'altra di *fides/intellectus*, tanto che possiamo mettere i due processi in parallelo:

auctoritas → *ratio* → *auctoritas*;
crede → *ut intellegas*;
intellege → *ut credas*.

Cfr. in *Ioannis Evangelium tractatus* XXIX 16; *Ep.* CXX 1; *Sermones* CXVIII 1. Cfr. Cambronne I 1982, p. 291 sgg.

VI 10, 1. *per annos... novem*: nove anni o forse poco più: Agostino non si è ancora staccato completamente dalla Chiesa manichea, quando nell'agosto-settembre del 384 arriva a Milano, con la raccomandazione di amici manichei.

1-2. *eos... audivi*: va inteso: «sono stato uditore manicheo». Sappiamo che i manichei avevano ripreso il termine di *auditor* da *Ep. Rom.* 1,13 e da *Ep. Iac.* 1,22, dove si parla di «uditori della legge» (cfr. Agostino, *contra Faustum* XVI 6; e, per i testi manichei, *Xwastanift* VIII 176; i Mss. di Tourfan, in J.P. Asmussen, *Xuāstuānift*, Copenhagen 1965; Ed. Chavannes-P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine traduit et annoté* [1^{ère} partie], «Journal Asiatique» janv.-fev. 1913, pp. 105-16). A differenza degli eletti (cfr. nota a x 18,4-7), che erano tenuti alla rigorosa osservanza dei Tre Sigilli e dei Cinque Comandamenti, gli uditori avevano l'obbligo di pratiche più regolari e limitate, riunite sotto il nome di «decalogo degli uditori» (ved. Ibn An Nadim, *al-Fihrist* 95, in G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862; *Innario cinese* di Londra, ed. by Tsui-Chi, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies [University of London]» XI 1948, pp. 214-9): dovevano rinunciare all'idolatria, fuggire i falsi profeti, recusare magie e filtri, evitare bestemmie, spergiuiri e calunnie, astenersi dalla carne e dalle bevande fermentate, evitare ogni parola irriverente nei confronti degli eletti, preferire il concubinato al matrimonio, non essere avari e soccorrere i poveri, non percuotere uomini o animali, e infine non commettere né furto né frode.

2. *extento desiderio*: forma illusoria e caricaturale del vero «desiderio teso» verso Dio (Conf. IX, x 23 *extenti*...: l'espressione è ripresa da Ep. Phil. 3,13).

10. *sitim... pocolorum*: continuazione della metafora del pasto e delle parole «vasi preziosi»: cfr. nota a III 3,7.

12-3. *nec ideo vera, quia diserta*: abbozzo (in negativo) del ritratto dell'oratore cristiano. Sull'uso cristiano della retorica, cfr. J. Fontaine, *Une révolution littéraire dans l'Occident latin: les Confessions de saint Augustin*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 173-93, e *Genres et styles dans les «Confessions»*, «L'Information Littéraire» I 1990, pp. 13-20.

16-7. *aliud genus hominum*: Agostino si riferisce allo scetticismo < dei filosofi della Nuova Accademia, sui cui cfr. note a x 19, 26 e 30.

19. *iam docueras*: l'avverbio di tempo *iam* sta a indicare una «svolta definitiva» (cfr. Introduzione, pp. 197-8): certi errori saranno, d'ora in poi, impossibili.

27-8. *verbis... sicut vasis*: alla metafora di tipo medico (alimenti < utili o nocivi) mutuata dalla diatriba cinico-stoica (cfr. Seneca, Ep. 2; ved. A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926), segue il paragone delle parole coi vasi (cfr. III 3, e soprattutto I, xvi 26 *verba quasi vasa electa atque pretiosa*), concetto che va ricollegato alla teoria agostiniana del segno (cfr. C.P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969, e Cambronne I 1982, pp. 17-33). Schematizzando molto, possiamo distinguere, in Agostino, tre «livelli» di riflessione sul linguaggio: l'Agostino-grammatico analizza i rapporti di estensione decrescente fra le parole *signum*, *verbum*, *nomen*, *res* (*de magistro* 2,3; *Doctr.* I 2,2), secondo i dettami della linguistica antica, stoica in particolare. Ma egli va al di là della grammatica e ci introduce a una ontologia del segno: al centro dell'analisi delle condizioni d'intelligibilità del *signum* stanno i concetti di *monitio* (*de magistro* 2,2) e soprattutto di *memoria*. Spingendosi ancora più lontano, Agostino infine approda a una mistica e a una teleologia del *signum*: basta vedere come corrispondono fra loro le prime e le ultime righe del *de magistro* (1,1; 14,45-6). La *memoria* funzione intellettuale, è al tempo stesso luogo della teofania: la «semantica» (in senso linguistico) conduce Agostino sulla soglia della semantica del desiderio di Dio (Cambronne I 1982, p. 33). Si comprende come l'uso dei *verba* da parte dei manichei gli appaia come un esercizio vano, addirittura blasfemo.

11, 31-3. *delectabatur...Delectabar*: di nuovo l'immagine della rete; cfr. nota a III 3,3-4.

39. *alternis disserere*: si tratta di controversie, apparentemente senza resoconto; il *contra Faustum* è posteriore alle *Confessioni*.

43-4. *si qua volumina latine*: Agostino aveva già fatto allusione < (Conf. III, XII 21) alle opere manichee in circolazione nell'Africa romana; allo stato attuale degli studi, non siamo bene informati sull'esatta entità dei testi di Mani tradotti in latino a quell'epoca; tutt'al più siamo sicuri che Agostino conosceva (almeno in parte) l'*Epistula fundamenti* (di cui cita dei passi nel *contra epistulam fundamenti*) e il *Libro del tesoro di vita* (ne cita dei passi dal libro VII nel *de natura boni* 44). Egli parla altrove della bellezza materiale dei *codices* manichei (*contra Faustum* XIII 6 *tam multi et tam grandes et tam pretiosi codices vestri*, «i vostri codici, tanti, tanto grandi e tanto preziosi»; cfr. *contra Faustum* XIII 18 *illas membranas elegantesque tecturas decoris pellibus exquisitas*, «tutte quelle pergamene e quelle eleganti copertine, fatte di pelli belle e raffinate»).

49-50. *abdito secreto*: qui ritorna ancora il tema della *Providentia Dei*, Provvidenza segretamente all'opera nella storia individuale come in quella collettiva. Per una rapida sintesi, cfr. Cambronne 1986^b. Cfr. VII 13, l. 37 *in abdito providentiae* e VIII 14, ll. 4-5 *praesentissima in nos misericordia tua*.

50. *errores meos*: nel doppio significato di «errore intellettuale» e < di «andare errando». Per quest'ultima immagine e il suo sistema simbolico, cfr. Cambronne I 1982, p. 357.

50-1. *convertebas ante faciem*: Ps. 49, 21. Il verbo *convertere*, qui riferito a Dio, implica una teologia dell'iniziativa divina, in altre parole, della Grazia.

VII 12, 6-7. *fabulis... sole et luna*: cfr. Conf. III, VI 10 e V, III 4, l. 3 *solis et lunae*. Il termine *fabulae* è impiegato con lo stesso significato spregiativo di *phantasma* in altri testi.

12. *modeste sane*: l'immagine che Agostino ci fornisce di Fausto a < quest'epoca (fine 382-inizio 383) è singolarmente diversa da quella che ne darà nel *contra Faustum*, dove lo definisce *maledicus* (XXII 34, 64) o parla della sua *malivolentia* (XXII 66 e 81) e di *fallacia* e *falsitas* (XVI 11; XXII 49).

15. *ea... docere et dicentes nihil*: il gioco sui significanti è evidente, e ancor più ricco di senso se teniamo presente che, se qualcosa viene detto (sul piano del *signum* o del *verbum*), è solo il maestro interiore a «dettarlo».

13, 23. *Refracto... studio*: l'esperienza intellettuale del fallimento è da accostare all'esperienza religiosa di uno sforzo e di uno slancio che sembrano bloccati; così è utile accostare questo *refracto* al *reverberasti* di Conf. VII, x 16 e al *repercutsa* di VII, XVII 23. Sul valore esatto del prefisso *re-* in queste espressioni, messe a confronto con altri usi caratteristici nell'opera di Agostino, cfr. Courcelle 1963, pp. 53-4 nota 2.

24-5. *de ceteris eorum doctoribus*: il termine «dottori» va inteso nel <

significato corrente, sembra, e non nel significato tecnico: i «dottori» della Chiesa manichea sono propriamente i dodici apostoli che dipendevano direttamente dalla guida (*princeps*).

27. *tunc iam rhetor*: è il titolo dell'insegnante del ciclo superiore di studi. Agostino stesso era stato alla scuola del retore a Cartagine (cfr. *Conf.* III, III 6). Questa carriera godeva di grande prestigio sociale e poteva portare, direttamente o indirettamente, a cariche amministrative importanti: per citare solo alcuni contemporanei di Agostino, abbiamo l'esempio di Ausonio e quello di Eugenio il Retore che, aiutato dal franco Arbogaste, usurpò il potere imperiale per un brevissimo periodo, prima di essere eliminato da Teodosio nella battaglia del Frigidus. Il retore insegnava in ambienti spesso prestigiosi: «la *Schola* del Foro di Traiano, le esedre del Foro d'Augusto in Roma, le esedre del Portico settentrionale del Campidoglio a Costantinopoli» (H.-I. Marrou, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris 1965⁶, p. 413).

30. *proficere in illa secta*: l'espressione può essere compresa in due modi (a quanto sembra complementari): da una parte, Agostino voleva approfondire, come ha già detto, la sua conoscenza del manicheismo, risolvendo i problemi che la dottrina gli poneva, dall'altra, forse aspirava ad accedere al gruppo religioso dei «santi» o «eletti». Cfr. x 18, ll. 4-5 *sanctis... auditoribus*.

33. *interim*: uno degli accenni temporali centrali nelle *Confessioni*. Il tempo dell'attesa è ambivalente: può diventare tempo della speranza, tempo di crescita positiva, o tempo di ritardo, che genera il rimorso del tempo sprecato. Cfr. Cambronne I 1982, p. 517 sgg. e Cambronne 1987, pp. 216-7 e 227.

35-6. *captus eram*: l'immagine della prigionia è una delle più frequenti del sistema dell'immaginario agostiniano nelle *Confessioni*: immagine eminentemente dinamica, che si contrappone a quella della liberazione, essa ne induce un'altra, quella della «lotta ascetica».

VIII 14, 7. *ab amicis*: il problema posto dall'identificazione di questi «amici» è delicato. I «consigli» potrebbero essere come dei «si dice», provenienti da conoscenti vaghi, o come voci diffuse qua e là? Tale interpretazione è dubbia: il termine *amicus* in Agostino è molto forte. Potremmo allora formulare l'ipotesi che Agostino parli dei suoi amici manichei, gli stessi che lo raccomandarono al loro amico romano (cfr. x 18, ll. 5-6 *is in cuius domo*) e ai loro amici milanesi (cfr. XIII 23, l. 4 *per eos ipsos*).

8-9. *illa erat... sola*: anche qui l'interpretazione è delicata; quel *paene* richiede un chiarimento? Possiamo accostare all'ipotesi precedente (secondo la quale gli «amici» sarebbero i manichei di Cartagine) l'accusa (di carattere polemico, si noti, e persino diffamatorio) dei donatisti, che rimproverarono ad Agostino di essersi sottratto surrettiziamente alla persecuzione antimanichea a Cartagine. Siamo nell'e-

state del 383, anno di recrudescenza dei decreti imperiali contro il manicheismo e l'arianesimo (cfr. *Codex Theodosianus* 16,5,6-13): la coincidenza può non essere casuale. A ogni modo, è soltanto un'ipotesi.

19. *aeternam legem*: il concetto di *lex* in Agostino può essere inteso solo alla luce del concetto di *ordo*. Cfr. IX 16, l. 13 *ordinis tui*.

20. *cum ipsa... puniantur*: Agostino insiste spesso su ciò che noi < chiameremmo «la sanzione immanente della colpa». Sulla «cecità» (*caecitate*), cfr. II 2, l. 7 *excaecati*.

28-9. *per homines... pollicentes*: due serie di «strumenti» utilizzati < da Dio: gli studenti (*insane facientes*) e gli «amici» (*vana pollicentes*): i parallelismi e gli omoteleuti non fanno che esaltare l'azione segreta della Provvidenza, la quale tramuterà i due mali in bene.

30. *perversitate*: anche qui, il gioco retorico del paradosso (utili- < zzare una «deviazione» - *perversitas* - per «raddrizzare» - *corrigendos gressus meos*: Ps. 36,23) è al servizio della esaltazione di Dio. Cfr. anche III 5, l. 55 *perversissima caecitate*.

33-4. *hic veram miseriam, illic falsam felicitatem*: è il titolo esatto di questo paragrafo 14.

15, 36. *nec indicabas... matri*: contrariamente ai *responsa* che Dio ave- < va inviato a Monica mediante il sogno famoso (cfr. III, XI 19) e l'avvertimento di un vescovo (III, XII 21).

41. *ab aquis maris*: è subito evidente l'opposizione *aquis maris/a-* < *quam gratiae*: da una parte il senso proprio (il Mediterraneo), dall'altra, il senso «figurale» (l'acqua battesimale). È bene ricordare la costellazione di significati di cui è investita l'immagine del mare, specialmente nelle *Confessioni*. Agostino eredita una rappresentazione del mare usuale nella letteratura latina come nell'Antico Testamento: il mare fa paura, in modo particolare agli Ebrei e ai Romani, che hanno in comune il fatto di non avere con esso eccessiva confidenza (cfr. Lucrezio, II 1 sgg.; Orazio, *Carm.* I 3,10 sgg.; Ps. 109,23, ecc.). Da questa rappresentazione, si passa facilmente a un significato (cui Agostino aderisce) del mare come «figura» del disordine caotico che deve essere sottomesso a Dio. Infine, a dispetto della mancanza totale di un legame etimologico, Agostino ama associare *mare* e *amarus*, il mare e l'amaro (cfr. *En. ps.* LXIV 9 *mare amarum*) come due equivalenti del mondo del peccato (cfr. Cambronne I 1982, p. 65 sgg. e P. Cambronne, *Poétique du langage et théologie. La mer et l'amer dans les Confessions de saint Augustin*, «Orpheus Voce» II 1985, pp. 23-32; e soprattutto H. Rondet «Le symbolisme de la mer chez saint Augustin», in *AM* II, pp. 691-701). La frase che leggiamo qui non obbedisce al semplice desiderio di giocare sui due piani: «acqua-materia/acqua-segno».

42. *aquam gratiae tuae*: sul significato «figurale» dell'acqua, cfr.

nota a VIII 15,41. Agostino riceverà il battesimo durante la Pasqua del 387 (Conf. IX, VI 14).

49-50. *alte consilens*: *alte* nel significato di «profondità nascosta, segreta» va accostato ad *abditio providentiae* (in VII 13, l. 37) e ad *abditio secreto* (in VI 11, ll. 49-50).

50-1. *non curasti... semper petebat*: il gioco retorico di parallelismi e antitesi viene messo in ombra dalla meditazione di Agostino sul mistero della storia della sua vita.

51-2. *Flavit ventus*: dobbiamo vedere nel racconto di questo dolore di «donna abbandonata» il ricordo di Arianna a Nasso o di Didone abbandonata, che sono entrambe all'origine dei tanti celebri melodrammi? È possibile, tanto più che l'«abbandono di Didone» era uno dei temi prediletti per le «esercitazioni scolastiche» nell'insegnamento secondario (su tali esercitazioni, cfr. Conf. I, XVII 27).

56. *carnale desiderium*: il termine *caro* è quasi sempre usato qui da Agostino con tutte le risonanze che gli attribuiscono l'Antico e il Nuovo Testamento. È l'uomo nella sua fragilità (cfr. Conf. IV, XII 19 *humana creatura, caro mortalis*), tagliato fuori da ogni prospettiva soprannaturale (cfr. Conf. XIII, XXIII 34 *abyssus saeculi et caecitas carnis*, espressione che permette di accostare *caro* e *saeculum*). L'attributo morale di *caro* è *libido, concupiscentia*; l'attributo intellettuale è l'errore; l'attributo teologico è il peccato. Cfr. Cambronne I 1982, p. 188 sgg. *iusto... flagello*: il castigo è nell'ordine della *iusta lex*; cfr. IX 16, l. 13 *ordinis tui*.

60. *reliquiarium Evae*: tutta la frase è di una straordinaria ricchezza. Il parallelismo e l'antitesi sono fondati su due opposizioni sovrapposte, la prima di ordine scritturale, la seconda di ordine più specificamente teologico, fra la carne non ancora spiritualizzata (*carnale desiderium*, dove *caro* è usato in senso paolino; *reliquiarium Evae*, che ricorda Gen. 3,16) e la carne abitata dallo Spirito (sarà Monica a Ostia; cfr. Conf. IX, XI 28).

IX 16, 3-4. *originalis peccati vinculum*: la dottrina agostiniana del peccato originale ha avuto una lenta elaborazione, attraverso la meditazione teologica sui grandi testi scritturali, come Ep. Rom. 5,12 (cfr. la brillante analisi di S. Lyonnet, «Rom. V, 12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel», in *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au P.H. du Lubac* I. Exégèse et Patristique, Paris 1964, pp. 328-39), Ep. Gal. 5,17; 1 Ep. Cor. 15,22 che viene qui citata da Agostino: «*omnes in Adam morimur*». Naturalmente bisogna inserire tale riflessione nella storia della tradizione patristica (cfr. H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967), in quanto essa è fortemente tributaria di quella dei predecessori di Agostino, di Tertulliano in particolare, sul problema del battesimo dei bambini.

7. *in cruce phantasmatis*: l'espressione rimanda alla cristologia manichea, che è molto complessa (tanto più che la Trinità manichea ha forme diverse nei diversi paesi). Per limitarci alla teologia manichea dell'Africa romana, ci risulta che essa sosteneva, in primo luogo, che il Cristo non è nato da Maria: i manichei si basavano sul contrasto tra le genealogie date da Matteo e Luca e sul silenzio di Marco e Giovanni circa la nascita di Gesù da Maria (cfr. *contra Faustum* III 1; V 3; VII 1): *Absit ut Dominum nostrum Iesum per naturalia pudenda mulieris descendisse profitear* «Non sia mai che io affermi che il nostro Signore Gesù è disceso attraverso l'utero di una donna» (formula manichea nota da Hegemonius, *Acta Archelai* 6 e 7, hrsg. von C.H. Beeson, Leipzig 1906 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte XVI]; la stessa idea troviamo anche nelle formule greche di abiura, PG I, col. 1464; Agostino, *contra Faustum* XXXII 7; XXXIII 2; ecc.). In secondo luogo, la sua nascita e la sua morte sono solamente apparenti (dove l'espressione *cruce phantasmatis*; cfr. Agostino, *Sermones* XII 9; XXXVII 17; LXXV 8; XCII 3; CXVI 14; *En. ps.* XCIII 19; ecc.). Questo docetismo manicheo, attribuito dagli *Acta Archelai* allo stesso Mani, è stato a più riprese condannato, per es. da Ambrogio, *de fide* 5, 182; *de incarnatione* 8; ecc. e da Leone, *Epistulae* 59, 1; 124, 2; 165, 2. Questa cristologia manichea va vista nel quadro di tutta la teologia trinitaria (cfr. v 8, ll. 11-2 *Spiritus sanctum... in se esse* e nota relativa).

8-11. *Quam ergo... credebat*: il procedimento retorico dell'antitesi è messo al servizio di una riflessione di teologia spirituale: il narratore (*vera erat...*) giudica l'Agostino di un tempo (*falsa... videbatur*); gli altri termini sono espressi in antitesi con opposizione di registri:

<i>falsa</i>	<i>mors</i>	<i>carnis</i>	<i>eius</i>	(senso fisico)
<i>vera</i>	(<i>mors</i>)	<i>animae</i>	<i>meae</i>	(senso spirituale)
<i>vera</i>	<i>mors</i>	<i>carnis</i>	<i>eius</i>	(senso fisico)
<i>falsa</i>	<i>vita</i>	<i>animae</i>	<i>meae</i>	(senso spirituale).

11-2. *iam ibam... tunc abirem*: anche qui, dietro quel che può apparire come un gioco sui verbi, semplici e composti (*ibam/ peribam/ irem/ abirem*), si nasconde una meditazione spirituale.

13. *ordinis tui*: il concetto, che ha attirato l'attenzione di Agostino < dalle prime opere (cfr. il *de ordine* e gli altri dialoghi di Cassiciacum) fino agli ultimi libri del *de Civitate Dei* (cfr. Cambronne 1986⁸), è molto complesso. Correndo il rischio di una notevole semplificazione, possiamo ricordarne essenzialmente due dimensioni. a) Inteso come GERARCHIA, l'*ordo* si presenta sotto un aspetto statico, come una disposizione che si articola intorno all'opposizione (neo)platonica fra sensibile e intelligibile. Nel mondo sensibile, l'ordine si manifesta me-

dianete una Provvidenza universale che regola ogni cosa con armonia (*de ordine* I 14; ecc.), armonia tra l'insieme e le sue parti (*de musica* VI 11,30; cfr. Plotino, III 2,3). Nel campo dell'intelligibile, Agostino distingue i gradi seguenti: il mondo intelligibile interiore (quello, per esempio, delle verità matematiche), il mondo intelligibile negli angeli, e infine il mondo intelligibile in Dio (*de diversis quaestionibus*, q. XLVI: *de ideis*). b) Ma questa gerarchia comporta altresì un'ETICA, che conferisce a *ordo* la sua dimensione dinamica, costituita da una gerarchia di valori (*melior* va spesso tradotto con: «di un ordine superiore»: cfr. IV 7 *melior est*); amare Dio significa rispettare tale ordine sottomettendosi alla legge, *lex*, che è la sola giustizia, *lex aeterna*, che suscita un «amore ordinato» (*ordinatus affectus*, cfr. *Conf.* I, VI 7). La trasgressione di quest'ordine attira il giusto castigo mediante lo «scudiscio di Dio», e porta talvolta in sé stessa la sanzione immanente della colpa.

14-5. *absens... praesens*: tutti questi capitoli sono costruiti sulla < contrapposizione «presenza/assenza», giocata su vari registri: Monica è lontana da Agostino, Dio era lontano dalle preghiere esplicite formulate da Monica (VIII 15), ma era vicino ad Agostino e alle preghiere non formulate di Monica.

17. *in illo tanto periculo*: Agostino aveva già ricordato (*Conf.* I, XI 18) che il suo battesimo era stato rimandato per una grave malattia.

19. *confessus sum*: nel senso della *confessio vitae* (cfr. I 1, l. 1 *confessionum mearum*).

20. *in dedecus meum creveram*: qui abbiamo una delle frasi-chiave delle *Confessioni* che ci mostrano chiaramente come l'opera non racconti (come potrebbero far credere le frequenti allusioni alla parabola del figliol prodigo) un lento viaggio verso Dio; basandoci sugli accenni temporali delle *Confessioni*, abbiamo cercato di dimostrare come Agostino ci racconti tanto il progresso del male quanto il cammino verso Dio: la vera parabola centrale delle *Confessioni* è probabilmente quella (mai citata esplicitamente da Agostino!) del buon seme e della zizzania (cfr. Cambronne I 1982, pp. 513-33, e Cambronne 1987, pp. 206-28: lo studio degli avverbi temporali è illuminante. L'avverbio *tunc* può significare sia il tempo della *mutatio*, del cammino verso Dio, sia quello delle diverse irruzioni dell'errore; l'avverbio *nondum* può rendere tanto l'attesa e la tensione verso la futura conversione quanto il tempo del ritardo, dell'esitazione; l'avverbio *iam* può indicare sia l'avvicinamento irreversibile a Dio sia la degradazione ineluttabile; infine, l'avverbio *etiamtum* esprime in questo contesto la simultaneità di queste due serie di accadimenti).

24. *parturiebat spiritu*: cfr. VIII 15, l. 60 *reliquarium Evae*.

17, 31. *sanctis tuis*: siccome il termine *sanctus* indicava allora quelli <

che noi chiamiamo «monaci», Agostino contrappone «i tuoi santi» (i religiosi della Chiesa cattolica) ai «santi» manichei (gli «eletti»).

40. *ordine, quo praedestinaveras*: compare qui, una ventina d'anni < prima dei grandi trattati agostiniani sulla predestinazione, il termine *praedestinare*. Nelle *Confessioni* esiste un doppio discorso di Agostino sul tempo: le *Confessioni* sono, da una parte, un discorso sull'*impazienza dell'uomo*, dall'altra, soprattutto per quanto concerne il passo in esame, un discorso sulla *pazienza di Dio*: i tempi sono eterogenei, non si svolgono secondo lo stesso ritmo; ma superando Plotino (III 3,5 e VI 4,15), Agostino ricava da quest'ultimo tema tutta una teologia della *pedagogia di Dio*, pedagogia che implica prescienza e provvidenza divine. Cfr. Cambronne I 1982, p. 531; Cambronne 1987, p. 223; e J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1931, p. 378 sgg.; P. Ricoeur, *Temps et Récit I*, Paris 1983; J. Fontaine, *Augustin, penseur chrétien du temps*, «Bulletin de l'Association G. Budé» 1988, pp. 53-71.

41-2. *visionibus et responsis tuis*: cfr. *Conf.* III, XII 21 *dedisti alterum responsum*, e VI, I 1 *ei tu per visum pollicitus eras*.

X 18, 2. *interim*: espressione del tempo dell'attesa: cfr. Cambronne I 1982, p. 517 sgg. e Cambronne 1987, p. 212.

3-4. *etiam tunc*: espressione del tempo degli avvenimenti simultanei: cfr. Cambronne I 1982, p. 517 sgg. e Cambronne 1987, p. 212.

4. *falsis illis atque fallentibus*: Agostino definirà i dottori manichei come *decepti et deceptores* (*Conf.* VII, II 3), e allo stesso modo aveva definito i suoi amici manichei e sé stesso: *seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes... cum amicis meis per me ac mecum deceptis* (*Conf.* IV, I 1).

4-7. *sanctis... auditoribus... electos*: conosciamo la struttura della < Chiesa manichea tramite lo stesso Agostino (*de haeresibus*; da confrontare con Ibn An Nadim, *al-Fihrist* 97, in G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862, e i Mss. di Tourfan, M. 801: «Inno agli Apostoli», in J.P. Asmussen, *Xuāstuānift*, Copenhagen 1965). Accanto alla Chiesa gerarchica (cfr. III 3, I. 3 *episcopus*), c'erano gli *electi* o *perfecti* o *sancti*, che comprendevano maestri del coro, predicatori, scribi e cantori; in fondo alla «scala», l'ultima categoria, di coloro che non avevano ancora ricevuto il battesimo manicheo, comprendeva i laici-«catecumeni», ovvero, per usare il termine latino corrispondente, gli uditori-*auditores*, con riferimento a *Ep. Rom.* I, 13 e *Ep. Iac.* I, 22 sgg. (cfr. VI 10, ll. 1-2 *eos... audivi*, e nota relativa); infine, esterni alla Chiesa manichea, c'erano i «malvagi»-*peccatores*, che formavano una classe suddivisa in tre categorie: i peccatori per ignoranza, per imprudenza o per malizia (cfr. Agostino, *contra Faustum* XXXII 7).

5-6. *in cuius domo*: un altro particolare che, unito agli altri, po-

trebbe accreditare l'ipotesi secondo cui erano stati gli «amici» manichei di Cartagine (cfr. VIII 14, l. 7 *ab amicis*) a raccomandare Agostino ai loro amici romani che gli diedero ospitalità.

7. *Adhuc enim*: da questo punto alla fine del paragrafo 20 abbiamo l'esposizione dei problemi di teodicea in cui si dibatte Agostino: queste righe annunciano il tema che farà da trama a tutto il libro VII, dove sarà svolto magistralmente.

8. *aliam... naturam*: qui *natura* è da intendere nel significato tecnico filosofico, e da considerare quindi come l'equivalente di *substantia*, traduzione del greco οὐσία. Se questa natura «contraria» costituita dalla tenebra non è mai definita molto chiaramente nel manicheismo, ne conosciamo molte espressioni approssimate: *stirps tenebrarum* (*Epistula fundamenti*; Agostino, *de actis cum Felice* I 19), *gens tenebrarum* (Agostino, *de actis cum Felice* II 16 e 22; ecc.). Essa è identificata col mondo, e designata «come il germe di morte che è l'anima del mondo» (Decret 1970, p. 242), e ogni uomo ne porta in sé una parte sin dalla creazione di Adamo ed Eva da parte dei demoni Ashaqlun e Nabroel (*Kephalaia* LXXIV). Forse Agostino si ricorda che talvolta, nelle traduzioni greche, questa sostanza del male è chiamata *Hyle*; ma se tale *natura* non sempre è chiaramente definita sul piano metafisico, lo sono invece i suoi attributi, nei testi stessi di Agostino: *contraria et inimica nobis substantia* (*contra Fortunatum* 20; ecc.), *contrariam naturam tenebrarum* (*ibid.* 18), *a contraria et inimica... stirpe* (*ibid.* 21): per tali definizioni i manichei facevano riferimento a *Ev. Matth.* 15,12 sgg.; 7,18 (l'albero buono e l'albero cattivo), 25 (le pecore e le capre). E una natura esterna a Dio: *inimicus... extraneus a Deo* (Agostino, *de actis cum Felice* II 2) dicono i manichei, con riferimento alla parabola del buon seme e della zizzania.

9. *extra culpam esse*: secondo Agostino, l'errore del manicheismo consiste nel favorire l'orgoglio dell'uomo rendendo la colpa esterna al soggetto: tale è d'altronde l'immagine che della teologia manichea ci hanno tramandato i suoi avversari. In realtà, per non cadere nelle semplificazioni abusive dei polemisti che l'hanno combattuta, è bene scrutare da vicino i documenti. Il documento coerente più completo in nostro possesso sul mito dei Tre Tempi è in Teodoro Bar Khôni, *Ktaba d'eskolôn* XI (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, ser. syr. II, t. LXXI; trad. franç. in H. Pognon, *Inscriptions mandaiques des coupes de Khoubair*, Paris 1898): il testo, che riassume la *Pragmateia* (uno dei trattati fondamentali incorporati nel Pentateuco come pure nell'Eptateuco manicheo), ci presenta il «Secondo Tempo» (o «Tempo Mediano») in modo molto illuminante. Questo Tempo si apre con l'insorgere del desiderio (*concupiscentia*) che entra nel piano della prescienza (*praescientia*) divina. Poi seguono tre episodi: a) la «Prima Guerra» e le sue tappe: emanazione dell'uomo primigenio; la sua prima sconfitta; inizio dello stato di «mesciolanza» (e sue conse-

guenze: prigionia, esilio, impurità); «salvezza» dell'uomo primigenio, che è figura anticipatrice della nostra salvezza; b) intermezzo: l'opera demiurgica (cielo e terra; astri, sole, luna, stelle, ruote cosmiche; il mondo animato, animale e vegetale, prodotto dai demoni); c) la «Seconda Guerra» e le sue tappe: creazione dell'uomo da parte dei demoni; l'anima prigioniera ed esiliata (che si esprime, va ricordato, in inni e salmi splendidi, una parte dei quali è giunta sino a noi: cfr. *A Manichaean Psalm-Book*, ed. by C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938); liberazione di Adamo e della sua stirpe per opera di Yishô Ziwâ («Gesù il Luminoso»); e finalmente la storia dell'uomo dopo Adamo, mescolanza e lunga lotta. Il racconto, anche in un conciso riassunto, lascia intuire, nella sua complessità, due ammirevoli atti di fede segreti (cfr. Cambronne 1989): da una parte, l'esperienza intima del Male-già-presente implica una protostoria del Male: questa protostoria (la «Prima Guerra» anteriore alla comparsa dell'Uomo) comporta in breve *tutte* le tappe (attacco, sconfitta, esilio, salvezza) della storia umana, la quale allora si spiega, in modo del tutto logico, con la protostoria del Male e della Salvezza, che gli serve come modello con triplice funzione, eziologica, archetipica ed esemplare; dall'altra, l'infinita bontà di Dio implica che il Male gli sia estraneo: il Male è l'attributo del Nemico (l'*inimicus* della parabola del buon seme e della zizzania, tanto spesso citata nei testi manichei). Per i manichei, come per Giobbe o un Senofane di Colofone, si tratta di discolpare Dio, più che di discolpare l'uomo.

11. *excusare me*: l'effetto retorico *excusare/accusare* è al servizio dell'espressione teologica del problema posto sopra: Agostino ha preso in considerazione soltanto una conclusione parziale del mito dei Tre Tempi; la contrapposizione retorica richiama Ambrogio, *Hexameron* I 8,31 *quid alienam naturam accersis ad excusationem tuorum lapsuum?...quid naturam accusas, o homo?* («perché chiami una natura estranea a discolpa delle tue mancanze?... perché, o uomo, accusi la natura?»).

15. *execrabilis*: inteso nel significato etimologico che ha il termine nella lingua latina (*ex-sacer*).

16-7. *te in me... superari*: parallelismi e antitesi (*te in me ad perniciem/me a te ad salutem*) ricordano un punto capitale della teologia manichea, riguardante il «Secondo Tempo» (cfr. X 18, l. 9 *extra culpam esse*). Al momento della «Seconda Guerra», il frammento divino presente nell'uomo (*te in me*), cioè l'anima, viene fatto prigioniero dopo la sconfitta (*superari*).

17-20. *custodiam... iniquitatem*: Ps. 140,3. Questo testo della *Vetus latina*, derivato dalla versione greca dei Settanta, verrà dallo stesso Agostino commentato nel medesimo senso in *En. ps.* CXL 10, quando vorrà esporre la dottrina manichea secondo il suo punto di vista (e non secondo la prospettiva manichea).

21. *cum electis eorum*: cfr. Ps. 140,4: Agostino gioca con le parole per indicare gli «eletti» o «santi» manichei.

22. *proficere*: col doppio significato di «fare progressi» e di «passare dalla classe degli uditori a quella degli eletti».

24. *iam remissus*: espressione del tempo di non ritorno nella crescita positiva dell'anima (= la crescita del buon seme). Cfr. Cambronne I 1982, p. 520 sgg. e Cambronne 1987, p. 214 sgg.

19, 26. *academicos*: la Nuova Accademia fu fondata da Arcesilao (315-241 a.C. circa), ed ebbe illustri esponenti in Carneade di Cirene (219-129 a.C. circa), Clitomaco di Cartagine (175-110 a.C. circa) e Filone di Larissa (140?-87? a.C.). È indubbio che nell'evoluzione intellettuale di Agostino ebbe una parte determinante quella che è stata definita la sua «crisi scettica» (cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1949; Testard I 1958, p. 129; Mandouze 1968, p. 194 nota 5), e ne abbiamo la prova in una delle sue prime opere, il *contra Academicos*, composto a partire dal novembre 386. Più complicato è stabilire quale conoscenza Agostino abbia potuto avere di questa filosofia, e anche il momento preciso e le ragioni specifiche della «crisi scettica»; possiamo a ogni modo affermare che la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone (*Conf.* III, iv 7 sgg.) può aver indotto Agostino a studiare gli *Academica* dello stesso autore. Sappiamo anche, però, che Cicerone ha lasciato di quest'ultima opera due redazioni: la prima in due libri (il libro II, noto col titolo di *Lucullus*, ci è giunto quasi per intero), e la seconda in quattro libri (di cui ci restano solo alcuni frammenti). Quale redazione (o quali redazioni) ha avuto sott'occhio Agostino? O forse le riflessioni di Cassiciacum sono basate soltanto su reminiscenze di una lettura precedente, su dossografie, o sul *Liber de Philosophia* di Varrone che egli conosceva benissimo (cfr. *Civ.* XIX 1-3)? Inoltre l'espressione *suborta est etiam* pone dei problemi difficili: «mi era venuto di pensare che»: all'improvviso? a proposito di una lettura o rilettura precisa? o in che altra occasione? quando incontra Ambrogio (tesi sostenuta da Testard I 1958, p. 81)? Sembra comunque che la crisi abbia avuto carattere di continuità.

30. *illorum intentionem*: l'«intenzione» profonda degli accademici è il dubbio sistematico. In questo periodo, Agostino, a Roma e poi a Milano, scopre l'aspetto positivo della loro filosofia: continuare ad agire mantenendo le strutture acquisite (è questa posizione degli accademici che ci permette di capire come mai nel libro III del *de natura deorum* di Cicerone la difesa delle tesi accademiche venga assunta da un *pontifex*, Cotta). In via provvisoria, è proprio la posizione che conviene ad Agostino: restare catecumeno cattolico e *aspettare*, come dirà più avanti (xiv 25). Un po' più tardi, circa tre mesi dopo la scena del giardino di Milano, mentre tenta di fondare la sua vita in verità con la sua piccola comunità di Cassiciacum, egli capirà che l'«intenzione» degli accademici, ovvero il dubbio sistematico, è nefasta

per la vita spirituale, e dal novembre del 386 essi diventeranno il bersaglio prioritario delle sue critiche.

32. *de rebus fabulosis*: critica rivolta di frequente alla teologia manichea: cfr. *Conf.* III, VI 10 *delirantes... inania... inanibus*; V, VII 12, I. 6 *fabulis*; XIII 23, I. 23 *fallacias*; ecc.

34. *in illa haeresi*: i teologi greci e latini dei primi secoli hanno ragione, per così dire, contro i critici del primo Novecento, di considerare il manicheismo come un'«eresia». Agli inizi del nostro secolo, infatti, si è detto spesso che il manicheismo, come le altre correnti gnostiche, era una religione a parte, in sé completa, che andava distinta dal cristianesimo e dai suoi antecedenti: non è stata descritta più volte come una religione orientale ispirata al dualismo mazdaico? In realtà gli studi recenti, basati non sulle testimonianze polemiche ma sui documenti originali (in particolare, il *Codex* manicheo di Colonia, che risale al IV-V secolo, come il *Salterio* e gli *Innari*, per esempio) ci inducono a concludere a favore dell'origine siriana di questa gnosi, che combatte il giudaismo fariseo ed è largamente ispirata (sulla scorta di Marcione, riteniamo da parte nostra) a una teologia «paolina» spinta all'eccesso. Si tratta dunque di un'«eresia», nel senso proprio del termine (cfr. al riguardo la tesi di Le Boulluec 1985). D'altronde, se il manicheismo fosse stata una religione «orientale» come i culti di Mitra o di Cibele-Attis, come avrebbe potuto aderirvi Agostino, catecumeni cattolici, e con lui un folto numero di suoi contemporanei, compresi alcuni membri della gerarchia della Chiesa? Infine, se teniamo presenti le fonti *antifarisaeiche* e quelle «paoline» della teologia manichea che fanno riferimento (come Marcione) all'*Ep. Rom.* 7 e 8, ci stupiremo molto meno che, nel giardino di Milano, Agostino abbia avuto tra le mani le *Epistole* di Paolo: esse erano uno dei testi «base» del manicheismo, e Agostino ne cercava un'interpretazione cattolica; e ci stupirà anche molto meno che la lettura dell'*Hortensius* lo abbia portato, secondo una logica interna implacabile (*Conf.* III, VI 10 *itaque incidi...*) alla teologia manichea. Su tale logica, cfr. Cambronne 1989, e Introduzione, p. 197.

36. *Roma occultat*: i manichei erano condannati alla clandestinità, < se non volevano incorrere nelle accuse che colpivano gli altri «eretici», che erano i cristiani ariani. Su questi decreti (il primo risale a Diocleziano, nel 297), cfr. VIII 14, ll. 8-9 *illa erat causa* e nota relativa. Sappiamo d'altra parte che uno dei Cinque Comandamenti degli «eletti» (Mss. di Tourfan, *M.* 14 e *M.* 801, in: J.P. Asmussen, *Xuā-stuānift*, Copenhagen 1965; *Kephalaia* LXXX, p. 192, e XCI, p. 231; ecc.) prescriveva la «beata povertà»: bisognava accontentarsi di una veste all'anno (cfr. Agostino, *contra Faustum* V 1); e i manoscritti e gli affreschi (quelli cinesi in particolare) ci provano che gli «eletti» dovevano portare delle vesti bianche (Ed. Chavannes-P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine traduit et annoté* [2^e partie], «Journal

Asiatique» mars-avril 1913, p. 332); ma nell'Impero romano essi non avevano segni distintivi (Agostino, *contra Faustum* XX 23), il che si spiega chiaramente con l'obbligo della clandestinità.

39. *avertant*: contrapposizione frequente in Agostino tra *versio* e *conversio*: la salvezza implica *aversio a creaturis* e *conversio ad Deum*; inversamente il peccato si definisce come *aversio a Deo* e *conversio ad creaturas* (cfr. M. Huftier, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, Paris 1964, pp. 40-91).

42. *Et quoniam*: la congiunzione *et* va intesa qui con valore avversativo (*at tamen*): Agostino è infatti prigioniero tra due difficoltà: la prima, di origine manichea, gli fa considerare come cosa turpe l'idea dell'Incarnazione o la rappresentazione di Dio (attribuita ai cattolici dai manichei) con barba (?) unghie (?) e capelli (?), dal momento che l'uomo è detto «a immagine» di Dio; la seconda, di origine principalmente (ma non esclusivamente, cfr. nota a X 19,42-3) manichea, lo costringe a una concezione materiale di Dio.

42-3. *cogitare... non noveram*: Agostino aveva detto come già da molto tempo trovasse notevole difficoltà nel concepire l'idea di una sostanza spirituale: *et avertebam palpitantem mentem ab incorporea re ad liniamenta et colores et tumentes magnitudines*, «ma io distoglievo il mio pensiero palpitante dalle cose incorporee, volgendolo ai contorni, ai colori, alle grandezze percepibili» (*Conf.* IV, xv 24). Questa sua incapacità di concepire una sostanza incorporea nasce sicuramente (in gran parte, se non del tutto) dalla adesione alla teologia manichea; a ogni modo che tale atteggiamento avesse all'epoca in cui compone il *de pulchro et apto*, una «colorazione» manichea, è confermato da *Conf.* IV, xv 26-7 e xvi 29 e 31. Sembra peraltro prudente non escludere una possibile influenza del «materialismo» stoico, che Agostino può aver conosciuto già da tempo attraverso le tesi dello stoico Balbo in Cicerone, *Nat. deor.* II. In ogni caso, in queste righe Agostino annuncia quanto svilupperà ampiamente in *Conf.* VII, 11 *quidquid privabam spatiis talibus nihil mihi esse videbatur*, «tutto ciò che consideravo non dotato di uno di tali spazi, mi sembrava che non esistesse affatto». A tale testo verrà fatto riferimento per tentare di distinguere l'insieme delle probabili fonti di questa concezione di Dio.

20, 46. *mali substantiam*: su *natura/substantia mali*, cfr. X 18, l. 8 *aliam... naturam*.

47-8. *molem... crassam*: abbiamo lunghe descrizioni di questa «massa informe» delle tenebre nello stesso Agostino (*contra epistulam fundamenti* 31; *de haeresibus* 46); esse trovano completamento in Ibn An Nadim, *al-Fihrist*, in G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862, pp. 88-9 e 478). Questa Terra comprende cinque abissi, cui corrispondono cinque elementi, cinque re, cinque metalli, cinque sapori, cinque categorie di esseri, secondo il quadro seguente:

Abisso 1	Abisso 2	Abisso 3	Abisso 4	Abisso 5
Fumo/ nebbia	Fuoco di morte	Vento	Acqua + fango	Tenebre
Demonio	Leone	Aquila	Pesce	Drago
Oro	Rame	Ferro	Argento	Stagno
Salato	Agro	Acre	Scipito	Amaro
Demoni/ bipedi	Quadru- pedi	Uccelli	Pesci	Rettili

50-1. *Deum bonum... creasse*: affermazione straordinariamente < conforme sia alla tradizione cattolica sia alla teologia manichea. La duplice concordanza spiega l'adesione di Agostino a questo atto di fede, «quale che fosse» (*qualiscumque*) l'origine del suo sentimento religioso: atto di fede manicheo o reminiscenza della fede cattolica assimolata durante l'infanzia. Cfr. ll. 61-2: *Et melius... creasse*.

52. *ex adverso sibi*: «una contro l'altra», cfr. x 18, l. 8 *aliam... naturam*. < Nel Primo Tempo (il Tempo Primigenio del mito dei Tre Tempi), i due Regni si fronteggiano, come due avversari su un campo di battaglia.

52-3. *duas moles... grandius*: tema importante della dogmatica manichea: il Regno settentrionale, della luce, ha un'espansione quasi infinita in ogni direzione, salvo nell'*unico* punto in cui è contiguo al Regno meridionale, della tenebra, che si trova, quindi, limitato a nord, a est e a ovest: «Mani il Sapiente dice... all'inizio del *Shâhpurâgân* che il Signore del Regno della luce... è illimitato, tranne che dalla parte dove la sua terra tocca la terra del rivale» (cfr. Agostino, *contra epistulam fundamenti* 15). Agostino esaminerà a prezzo di sofismi (bisogna pur dirlo, anche se a volte si tratta di sofismi brillanti e ironici) la natura del lato per cui i due Regni erano contigui: era un lato diritto? o curvo? (*contra epistulam fundamenti* 20 sgg.). Da questo dottrinale ha estrapolato l'immagine famosa del «cuneo» (*cuneus*), legata al Secondo Tempo o Tempo Mediano: sarà attaccando sotto forma di *cuneus* che il Principe delle tenebre «assorbirà» una particella di luce. Cfr. l. 59 *quamvis ex una...*

55-6. *repercutiebar*: sull'espressione del fallimento di un'esperienza religiosa, significato dal prefisso *re-*, cfr. nota a VII 13, 23.

57. *confitentur: confiteri* nel senso della *confessio laudis*; cfr. I 1, l. 1 *confessionum mearum*.

62-5. *quod mihi nescienti... diffunderetur*: sull'incapacità di Agostino di concepire una sostanza non-corporea, cfr. nota a X 19, 42-3.

67-8. *tamquam de massa... porrectum*: il Secondo Tempo del mito manicheo comporta le tappe seguenti: l'inizio, la «Prima Guerra», l'intermezzo, la «Seconda Guerra». Qui Agostino fa un'allusione molto precisa al primo episodio della «Prima Guerra»: l'emanazione (*porrectum*) dell'uomo primigenio; cfr. Teodoro Bar Khôni, *Ktaba d'eskôliôn XI* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, ser. syr. II, t. LXXI; trad. franç. in H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris 1898); Agostino, *contra Faustum XI 3*; ecc.: la «massa luminosa» è quella del regno della luce, *lucidam et beatam terram* (*Epistula fundamenti*, citata da Agostino, *contra epistulam fundamenti 13 e de actis cum Felice I 17*). L'allusione è associata a un'altra, chiara quanto precisa, relativa al terzo episodio della «Seconda Guerra»: la liberazione della razza di Adamo da parte del «Figlio di Dio» (cfr. Hegemonius, *Acta Archelai* 8,4, hrsg. von C.H. Beeson, Leipzig 1906 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte XVI]) identificato con l'uomo primigenio, con Yishô Zîwâ, «Gesù il Luminoso» (cfr. Teodoro Bar Khôni, *Ktaba d'eskôliôn XI* cit.).

70. *naturam eius nasci non posse*: sulla negazione manichea della nascita umana di Cristo, cfr. nota a IX 16,7.

72. *inquinari*: il tema dell'impurità della carne è ricorrente nel pensiero manicheo. Ricordiamo che lo stato d'impurità corrisponde al secondo episodio della «Prima Guerra» (sempre nel Tempo Mediano): l'uomo primigenio e i suoi cinque figli vengono divorati dai figli della tenebra (Teodoro Bar Khôni, *Ktaba d'eskôliôn XI* cit.; *Salterio* del Fayoum 223, in *A Manichaean Psalm-Book*, ed. by C.R.C. Allberry, Stuttgart 1938), il che comporta «mescolanza», «incatenamenti» e «contaminazione» (*naturae contrariae... miscens... colligari et contaminari*: Agostino, *de actis cum Felice II 3*). Tale condizione si riproduce in modo esattamente *simmetrico* (il che è significativo) nel secondo episodio della «Seconda Guerra»: l'anima umana, di essenza divina, si ritrova contaminata, esiliata e lacerata (*Inni* di Tourfan, hrsg. von F.C. Andreas-W. Hennig, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» XXXVII 1934).

75. *confessiones*: nel senso di *confessio vitae*; cfr. I 1, l. 1 *confessionum mearum*.

XI 21, 1. in scripturis tuis: le obiezioni manichee alle Scritture sono numerosissime e si possono classificare per capi d'accusa qui riassumibili solo molto brevemente: a) all'Antico Testamento: i manichei rifiutano di identificare il creatore di Adamo ed Eva col Dio della luce, padre di Gesù; sono scandalizzati dall'immoralità dei patriarchi; respingono le concordanze tra il Cristo e le «profezie» o «figure»; sottolineano le contraddizioni e «antitesi» (per usare il titolo di Marcione) tra Antico e Nuovo Testamento; b) al Nuovo Testamento: essi rilevano interpolazioni e falsificazioni; criticano la doppia genealogia

del Cristo. La maggioranza di tali obiezioni sono riecheggiate da Agostino nel *contra Faustum* (III 1; V 3; VII 1; XII 1; XIII 1; XVI 1; XVII 1; XVIII 1; XIX 1; XXII 5; ecc.).

10. *falsatas fuisse*: «il Nuovo Testamento è stato contraffatto e riempito d'interpolazioni», è l'obiezione frequentemente formulata dai manichei; cfr. Agostino, *Ep.* LXXXII 2,6 (*falsitatem*); *contra Faustum* XXI 1 (*fallaciter*); XXXIII 3 (*inserta verba*); XI 1; *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 29,61; *de utilitate credendi* 6,13. La famosa frase di Cristo: «Io non sono venuto per abolire la Legge...» viene ritenuta una volgare interpolazione dei «cristiani giudaizzanti» (*semiludaei*), e in contraddizione con gli altri precetti (*contra Faustum* XVII-XVIII).

11. *qui Iudaeorum legem... voluerunt*: secondo i manichei, le falsificazioni e interpolazioni erano opera dei «filoebrei» (*semiludaeis*: *contra Faustum* XXXIII 3). A questo atteggiamento critico possiamo attribuire almeno due origini diverse. Da una parte, va ricordato un episodio centrale della vita di Mani, così come ci viene riferito, fra gli altri, dal *Codex* manicheo di Colonia, *P. Colon.* 4780 (ved. A. Henrichs-L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex* [*P. Colon. inv. nr.* 4780], «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» V 1970, pp. 97-216): all'età di quattro anni, Mani fu inserito nella setta dei Mughtasila- β αντιστας (cfr. Ibn An Nadim, *al-Fihrist*, in G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862, pp. 83-4), della quale il *Codex* e Ibn An Nadim ci danno il nome del fondatore: *Al-Khasayh* (in greco Ἀλχασαίος). Ora noi sappiamo da Epifane che l'elchasaismo si presentava come un giudaismo che diremmo «marginale», che rifiutava i patriarchi e aderiva al battesimo, secondo il rito dei battisti palestinesi; inoltre esso accoglieva elementi della tradizione delle apocalissi ebraiche e della meditazione dei *logia* del Cristo considerato come l'ultimo Messia. Al tempo della sua prima rivelazione (nel 228), per opera dell'angelo *Al-Tawm/Tawma*/Tommaso, e più ancora al tempo della seconda rivelazione (aprile 240), «L'angelo tolse (Mani) dall'ambito della Legge nella quale (era) cresciuto». Questa rivelazione fu l'origine di una violenta reazione contro la Legge, basata su Paolo e su alcuni *logia* di Gesù (*P. Colon.* 4780, 82; 84 sgg.). Dall'altra parte, è innegabile l'influsso della dottrina e delle *Antitesi* di Marcione, che nella teologia manichea hanno lasciato più di una traccia.

14. *moles illae*: cfr. x 20, ll. 52-3 *duas moles... grandius*.

XII 22, 6-7. «*ne mercedem... reddant*»: a più di un retore capitò la stessa disavventura: cfr. Giovenale, 7,157 sgg., 203.

12. *fornicantur abs te*: Ps. 72,27. L'uso dei termini *fornicari/fornicatio* nella teologia agostiniana può essere inteso solo in rapporto al significato che hanno nella Bibbia (per es. in Ps. 72,27 qui citato). In senso letterale, essi rimandano al figliol prodigo che sperpera la sua

parte di eredità con le prostitute; in senso allegorico, come nei *Salmi* o nei Profeti (per es., *Osea* 1,2 sgg.), indicano l'idolatria, l'errore sul vero Dio. Questo è il significato presente.

19. *ubertatem*: una delle immagini più ricche degli attributi di Dio. Essa compare nella sua pienezza nell'espressione *in regione ubertatis* (*Conf.* IX, x 24), che si contrappone letteralmente all'espressione *regio egestatis* (*Conf.* II, x 18). Le numerose presenze del tema sono facilmente classificabili: il tema fondamentale è quello della «pienezza»/*plenitudo* (II, vi 13; IV, iv 8; XIII, ii 2 e iv 5), della «ricchezza»/*dives, divitiae, ditator* (V, v 8; IX, i 1; ecc.), arricchito armonicamente da quello della «fertilità» e della «fecondità» che gli è metaforicamente sotteso.

20. *pacem castissimam*: è il terzo attributo che Agostino dà a Dio in questa occasione. *Pax* è da collegare a *quies* e al concetto di equilibrio supremo dell'*ordo*: cfr. iv 7, ll. 16-7 *qui omnia... disposuisti*, e Cambronne 1986^a.

XIII 23, 2. *praefectum urbis*: l'altissima carica politica e giuridica veniva conferita dall'imperatore, che designava il *praefectus urbis* tra i senatori di rango consolare. Il «prefetto di Roma» era uno dei rari privilegiati che potevano fregiarsi del titolo di *inlustris*, condiviso col prefetto del pretorio. Gli competeva la giurisdizione su tutti i *clarissimi*, per cui, sotto un certo profilo, era il rappresentante dell'ordine senatorio. <

4. *per eos ipsos*: non c'è da stupirsi che dei manichei siano usciti < dalla clandestinità (cfr. x 19, l. 36 *Roma occultat*) per «raccomandare» Agostino al *praefectus urbis*, che in quel momento (autunno del 384) era Simmaco. Era cosa risaputa che l'aristocrazia senatoria, di cui il *praefectus urbis* era in qualche modo il simbolo, costituiva una delle roccaforti della resistenza al potere imperiale: resistenza politica di una forte minoranza ostile alla promozione delle nuove «capitali imperiali», Costantinopoli, Treviri e Milano (allora), di Ravenna più tardi; ma anche e soprattutto resistenza religiosa di un partito custode delle tradizioni religiose di Roma. L'autunno 384 è un periodo cruciale per la cosiddetta «controversia dell'altare della Vittoria»: la statua della Vittoria, portata a Roma da Taranto dopo la vittoria romana del 272 a.C., era stata collocata da Augusto nella curia, e le era stato eretto un altare. Nel 357 Costanzo fa togliere l'altare; la maggioranza pagana del senato lo fa ricollocare al suo posto (quasi sicuramente sotto Giuliano); Valentiniano I si rassegna a lasciarlo in piedi, ma nel 382 Graziano riprende la lotta contro il «partito pagano» e nel 383 Simmaco fa appello al giovane Valentiniano II, scontrandosi col «consigliere» dell'imperatore, che altri non è che Ambrogio. La crisi arriva all'acme nel 384; il rapporto con la nomina di Agostino a Milano è evidente, se teniamo presente che dopo la morte di Costantino si sono

moltiplicati i decreti imperiali che comprendevano in una stessa condanna pagani ed Ebrei da una parte, ariani e manichei dall'altra, cioè tutte le confessioni religiose che minacciavano l'integrità politica di un Impero che fondava la sua unità sul cattolicesimo niceno. Si può dunque supporre che Simmaco, capo del «partito pagano», abbia deliberatamente scelto, per un posto di funzionario pubblico di rilievo, il candidato raccomandato dai manichei, fatti segno delle stesse persecuzioni del suo partito.

5-6. *dictione proposita*: l'episodio non è facile da chiarire. Per Marrou 1949², p. 88 nota 5, questo discorso sarebbe lo stesso cui Agostino allude più avanti (*Conf.* VI, vi 9): cioè il panegirico di Bautone, alla presenza del giovane imperatore Valentiniano II. Courcelle 1968², p. 80 sgg., preferisce fare tra i due discorsi una distinzione netta: la *dictione proposita* sarebbe solo un abbozzo del panegirico di Bautone, che accede al consolato il primo gennaio del 385, come ricorda Agostino nel *contra litteras Petilianus* III 25, 30. Cfr. nota a VI, vi 9, 11. Bautone era amico di Simmaco (cfr. Simmaco, *Epistulae* IV 15) e si era posto al suo fianco nella famosa «controversia dell'altare della Vittoria».

6. *praefectus tunc Symmachus*: Simmaco, *praefectus urbis* nell'autunno del 384, è un personaggio notissimo, anche al di fuori della carriera politica, per le sue *Epistulae* e per la sua *Relatio* all'imperatore in occasione del secondo episodio della «controversia dell'altare della Vittoria». Lo troviamo anche nei *Saturnalia* (I 2,17) di Macrobio al fianco di Nicomaco e di Pretestato; Macrobio qualifica i tre come *civitatibus nostrae lumina*.

7. *Ambrosium episcopum*: Ambrogio, parente di Simmaco (la vita ha la sua ironia, se fa incontrare Agostino, nello stesso periodo, con Simmaco e Ambrogio: un teologo parlerebbe di Provvidenza), era vescovo di Milano dal 374.

10. *sobriam vini ebrietatem*: nella frase molte espressioni sono chiaramente ispirate a Ps. 80,17; 147,14; 44,8; 4,8, così come agli *Inni* di Ambrogio (2,23 e 24 *Laeti bibamus sobriam/Ebrietatem Spiritus*; cfr. J. Quasten, «Sobria ebrietas in Ambrosius de Sacramentis», in *Miscellanea liturgica in honorem L.C. Mohlberg* I, Roma 1948, pp. 117-25).

10-1. *Ad eum... duceret*: anche qui l'artificio retorico (parallelismi e antitesi di termine a termine) è posto al servizio della teologia della Provvidenza (Simmaco era un congiunto di Ambrogio).

12. *peregrinationem meam*: possiamo intendere: «il viaggio che ho fatto venendo da un paese lontano», oppure «il viaggio che ho fatto in questo paese lontano (Milano rispetto a Cartagine)»; in entrambi i casi ci si attrebbe esclusivamente al significato letterale. Seguendo Knauer 1957, proporrei di intendere *peregrinatio* non soltanto nel significato letterale, ma anche nel senso allegorico, che fa riferimento alla parabola del figliol prodigo; è il viaggio di colui che torna dalla

«regione remota» (*regio longinqua*; cfr. *Conf.* I, XVIII 28), se non direttamente verso il Padre, almeno verso colui che momentaneamente ne è il sostituto, Ambrogio (*paterne suscepit*).

15. *studiose*: Agostino è dunque andato a presentarsi ad Ambrogio come alla massima autorità milanese, che sta svolgendo anche una parte politica centrale al fianco del giovane Valentiniano II, soltanto dodicenne, nella famosa «controversia dell'altare della Vittoria». Ma almeno per parecchi mesi (è difficile delimitare con precisione il lasso di tempo), si accontenta di essere assiduo alle sue omelie, in mancanza di colloqui privati con lui; l'espressione *omni die dominico* (*Conf.* VI, III 4), riferita all'assiduità di Agostino ai sermoni di Ambrogio dopo l'arrivo di Monica in Italia (primavera-estate 385), vale anche per gli inizi del suo soggiorno milanese?

16. *audiebam disputantem*: non è facile determinare la lista dei sermoni ascoltati da Agostino. Le allusioni sono passibili di chiarimento solo a partire da *Conf.* VI, III 4; per un tentativo di delucidazione, cfr. Testard I 1958, p. 88 sgg.

20. *delectabar suavitate sermonis*: è proprio l'Agostino retore ed esteta a venire sedotto. Per il confronto con Fausto, cfr. VI 10; su *delectabar*, cfr. nota a III 3,3-4.

XIV 24, 6. *dum cor aperirem*: se consideriamo il complesso significato < del termine *cor* (cfr. I 1, l. 5 *cor*), non possiamo non osservare come, per Agostino, la bellezza possa essere una via d'accesso alla verità.

10-1. *iam non impudenter*: *iam*, espressione di non ritorno nel cammino verso la Verità (cfr. Cambronne I 1982, p. 520 sgg.). *Non impudenter* va inteso: senza tema di essere confutato dalla dialettica manichea.

12. *de scriptis veteribus*: allusione alle critiche che i manichei rivolgevano all'Antico Testamento (cfr. nota a XI 21,1).

13. *Spiritualiter*: sui differenti livelli d'interpretazione biblica, cfr. < il testo così conciso e illuminante di Agostino, *de Genesi ad litteram* VIII 1, dove, parlando del paradiso terrestre, Agostino scrive: *Non ignoro de paradiso multos multa dixisse; tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiae. Una eorum, qui tantummodo corpora liter paradisum intellegi volunt, alia eorum, qui spiritualiter tantum, tertia eorum, qui utroque modo paradisum accipiunt, alias corporaliter, alias autem spiritualiter* («So che sul paradiso molti hanno detto tante cose diverse; tre sono tuttavia le concezioni che sono generalmente accolte. Una è quella di chi intende il paradiso solo in senso *corporale*, un'altra è quella di chi lo intende solo in senso *spirituale*, la terza è quella di chi lo intende in entrambi i sensi, ora in quello *corporale*, ora in quello *spirituale*»).

17. *Nec tamen iam*: espressione del tempo del ritardo nel cammino verso la Verità (cfr. Cambronne I 1982, p. 517 sgg.).

21-2. *ut nondum*: anche qui accostamento dei due tempi (come nella parabola del buon seme e della zizzania), il tempo del non ritorno e il tempo del ritardo.

25, 25. *spiritem substantiam*: la difficoltà intellettuale che da anni < tormenta Agostino sarà risolta soltanto con la scoperta dei *Platonico- rum libri* (cfr. *Conf.* VII, IX 13).

29. *probabiliora*: allusione al «probabilismo» della Nuova Accademia < (cfr. nota a X 19,26). Questa posizione filosofica ci è nota soprattutto attraverso Arcesilao, che fu discepolo di Pirrone: dal maestro egli ereditò un violento antidogmatismo (diretto contro gli stoici), che lo portò a stabilire il principio dell'*ἐποχή* o «sospensione del giudizio», ma, come Pirrone stesso, cercò anche un principio teorico d'azione che chiamò *εὐλογον*, «il ragionevole», termine che Cicerone in *Off.* I 3, tradurrà con *ratio probabilis*. Non è escluso che Agostino pensi anche al successore di Arcesilao, Carneade, il quale al «ragionevole» sostituì il principio del «credibile» (*πιθανόν*), che è un rapporto tra rappresentazione e soggetto. Di tale principio egli fornì tre criteri: la convergenza di più rappresentazioni, l'esame esauriente delle particolarità di detta rappresentazione, la non-contraddizione da parte di un'altra rappresentazione (cfr. l'opera sempre fondamentale di M. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris 1923).

32. *inter omnia fluctuans*: Agostino ci fornisce parecchie notizie su questo periodo, nonostante la sua brevità rispetto all'altro in cui fu uditore manicheo. Lo scetticismo, alla scuola degli *Academici* di Cicerone (cfr. nota a X 19,26), lo turbò profondamente: cfr. *contra Academicos* II 9,23; *de utilitate credendi* 6,20; *Ep.* I 2; ma soprattutto *de beata vita* (composto fra il 13 e il 15 novembre 386), dove Agostino, per descrivere questo periodo della sua vita che, teniamolo presente, comincia già a Roma, ricorre alle stesse immagini marine.

35-6. *sine salutaris nomine Christi*: ancora una volta il Cicerone degli *Academici* (come già quello dell'*Hortensius*) non arriva a soddisfarlo, per mancanza di una cristologia.

36. *curationem languoris animae meae*: sulle immagini della guarigione, cfr. I 1, l. 3 *sana*.

37-9. *tamdiu... donec*: ancora il tempo dell'attesa orientata: cfr. Cambronne 1987.

Libro sesto

a cura di Paolo Siniscalco

Dopo aver lasciato l'Africa ed essersi trattenuto per un breve periodo a Roma, nel 384 Agostino giunge a Milano, con l'incarico di maestro di retorica; e in questa veste, come rammenta nel *contra litteras Petilianus*¹, il primo gennaio del 385, alla corte del giovanissimo Valentiniano II, tiene il panegirico per il consolato di Bautone, *magister militum*, d'origine franca e di religione pagana.

Ormai Agostino ha raggiunto una buona posizione sociale ed è in una delle capitali dell'Impero. Tuttavia questa per lui non è che una tappa di una carriera, che egli desidera tocchi traguardi mondani più alti². Mentre per l'Agostino che, circa quindici anni dopo, scrive le *Confessioni*, è certo una tappa, e molto importante, ma del suo itinerario spirituale.

Nel libro VI la narrazione sembra seguire l'ordine logico e cronologico degli eventi e mette in luce l'evoluzione morale, religiosa e intellettuale di chi scrive. Tutte e tre queste dimensioni sono presenti ed essenziali per capire lo sviluppo e il carattere del libro, anche se non sempre riesce facile distinguere, nel *continuum* di un'unica esistenza, i diversi versanti.

Agostino ha superato i trenta anni, e il suo animo è come stretto da urgenze e stimoli contrastanti, che lo mettono in piena crisi. Egli non è abbandonato da quel fervore nella ricerca della sapienza che aveva sentito forte fin dagli anni giovanili, dopo la lettura dell'*Hortensius* ciceroniano, e per cui aveva progettato di lasciare le cose terrene³; solo a distanza di tempo riconoscerà d'aver imboccato una via errata, d'aver camminato tra le tenebre e su terreno insicuro, perché aveva cercato Dio fuori di sé, quel Dio che invece era da sempre nel

¹ Cfr. III 25,30.

² Conf. VI, XI 19 *Ecce iam quantum est ut impetretur aliquis honor... Suppetit amicorum maiorum copia, ut nihil aliud et multum festinemus, vel praesidatus dari potest.*

³ Cfr. Conf. III, IV 7; VI, XI 18.

suo cuore¹. Il momento descritto nel libro VI delle *Confessioni* è dunque un momento di ricerca e di inquietudine, ma anche di movimento e di scoperte.

Nel raccontare la situazione complessa che vive in quell'anno, Agostino stesso dà al lettore la chiave che consente di comprendere il modo con cui perviene gradualmente alla soluzione di tutte le difficoltà: dinanzi a ogni grave problema che lo travaglia, egli evoca la figura di una o di più persone che, direttamente o indirettamente, gli indicano le vie d'uscita. Il libro VI è quindi il libro degli incontri: dei molti incontri significativi con personaggi per Agostino nuovi o ben conosciuti; è il libro delle presenze vive, in primo luogo degli amici, che, con il loro essere e il loro agire, segnano profondamente la sua vita. Proviamo a leggerlo lungo quest'itinerario.

Monica. Da poco Agostino è giunto a Milano, e già la madre, proveniente dall'Africa, lo raggiunge nella nuova città, riprendendo con lui quel rapporto di confidenza che aveva avuto in altri anni. Subito egli le rivela che non è più manicheo (ciò non significa che aderisca pienamente alla religione cristiana cattolica). La lezione degli accademici, ai quali in quel tempo guarda con qualche simpatia, lo induce a diffidare dei manichei, che pretendono di fornire una conoscenza sicura, chiara e senza ambiguità. La sua situazione è penosa, essendo combattuto tra la propensione a seguire la via dello scetticismo e la nostalgia di affidarsi alle certezze del manicheismo. La sua crisi è piena. Questo è il momento in cui la madre arriva a Milano.

Nel parlare di lei Agostino insiste su alcuni aspetti: la forza e la sicurezza del carattere, che derivavano non dalla fiducia in sé, ma dalla fede in Dio. Monica è *mater pietate fortis*, è *in periculis omnibus de te* (scil. *de Deo*) *secura*, è *secura... ex ea parte miseriae meae* (scil. *Augustini*): è certa che il Signore le avrebbe concesso di vedere il figlio *fidelem catholicum* prima di morire².

Agostino ricorda due episodi: nel primo ricorda un fatto che con ogni verosimiglianza aveva sentito raccontare dalla madre: nella navigazione dall'Africa all'Italia, durante un fortunale, ella avrebbe incoraggiato i marinai impauriti, assicurando loro che sarebbero arrivati sani e salvi; glielo aveva promesso il Signore in una visione³. Dobbiamo rilevare il motivo, così fortunato nell'intero arco delle letterature occidentali, della navigazione tra i marosi come figura implicita o esplicita della vita umana che si svolge tra rischi e cimenti. Il secondo

¹ Conf. VI, 11 *Et ambulabam per tenebras et lubricum et quaerebam te foris a me et non inveniebam Deum cordis mei*. Un'idea questa che ricorre spesso nell'opera agostiniana.

² Cfr. Conf. VI, 11.

³ Il passo richiama l'analoga narrazione degli *Atti degli Apostoli* 27, 21-6 relativa a Paolo in viaggio da Creta verso l'Italia.

episodio si riferisce alla resurrezione del figlio della vedova di Nain, quale è narrato nel Vangelo di Luca (7, 12-5): il giovinetto a cui Gesù comanda di alzarsi e che rende alla madre piangente, è colto come sicuro pegno della vicenda di Agostino, che il Signore avrebbe certamente risuscitato anche per le lacrime versate dalla madre. La confidenza che essa ripone interamente nel Signore non è inattiva, ma accompagnata da lacrime e preghiere, e sorretta dalla fiducia nell'opera che Ambrogio sta compiendo verso il figlio.

Monica accorre ad ascoltare la predicazione di Ambrogio, perché sa che grazie a lui Agostino è giunto a un punto obbligato, per cui è destinato a passare dall'infermità alla salute. Proprio perché Monica stima e ama Ambrogio «come un angelo di Dio»¹, accetta il suo volere e interrompe la consuetudine di portare ai sepolcri dei martiri e dei defunti – secondo l'uso appreso in Africa – una farinata, del pane e del vino per onorarne la memoria. Quando sa che Ambrogio ha proibito quelle pratiche se ne astiene volentieri, affinando maggiormente la propria spiritualità e carità. Con il silenzio, la misura, la preghiera e la devozione, Monica appare dunque ad Agostino, in un momento di dubbio sulla possibilità stessa di trovare la «via della vita»², come un punto di riferimento saldo e sicuro.

Ambrogio. Il rapporto di Agostino con il vescovo di Milano si sviluppa attraverso varie fasi. In un primo tempo Ambrogio è una persona estranea, che Agostino considera secondo il comune giudizio del mondo, o, secondo le aspirazioni che egli nutre appena giunto a Milano: egli è un uomo felice perché onorato dai potenti. L'idea che Agostino se ne fa è esteriore; non immagina le lotte, le tentazioni, le speranze, le consolazioni, le gioie che sono pane quotidiano di un vescovo.

Agostino ha una precisa esigenza, destinata a rimanere allora e in seguito del tutto inappagata: vorrebbe aprire il proprio cuore ad Ambrogio. Ma la cosa non gli riesce, perché il vescovo è troppo occupato. Lo incontra e parla spesso con lui, ma il loro dialogo è racchiuso in un tempo troppo breve: *Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae cupiebam de tam sancto oraculo tuo, pectore illius, nisi cum aliquid breviter esset audiendum*³. Ogni tentativo di un contatto personale fallisce.

Malgrado ciò, tale è la sete e l'inquietudine di Agostino, ch'egli non rinuncia a conoscere per altra via il pensiero di Ambrogio e si confonde tra i fedeli domenicali, per ascoltare le omelie nelle quali il

¹ Cfr. *Gal.* 4, 14. Ma di «angelo di Dio» si parla anche in *Act. Ap.* 27, 23.

² Cfr. *Conf.* VI, 11 2.

³ *Conf.* VI, 11 4.

vescovo di Milano spiega le Scritture. Cominciano così a cadere alcuni suoi pregiudizi sulla Chiesa cattolica: la predicazione ambrosiana gli rende evidente da una parte la nozione della realtà spirituale e dall'altra l'interpretazione della Bibbia secondo lo «spirito». Gradualmente Agostino si accorge di essersi lasciato a lungo illudere dalle opinioni dei manichei. Allora, dalle prediche di Ambrogio egli acquisisce la certezza della loro incertezza (solo più tardi gli appariranno false); e si vergogna d'essersi scagliato contro la Chiesa attribuendole dottrine che essa non insegna, per ritornare in sé stesso (*convertebar*) e per gioire nel trovare la Chiesa, dove, bambino, gli era stato inculcato il nome di Cristo. Egli si sbarazza di molti impedimenti che si erano frapposti lungo il suo cammino intellettuale, a cominciare dalla credenza secondo cui i cattolici avrebbero interpretato la divinità in senso antropomorfo.

Un passo del libro VI delle *Confessioni* rende chiaro il senso e la gradualità della scoperta di Agostino: *Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: 'Littera occidit, spiritus autem vivificat' (2 Ep. Cor. 3,6), cum ea, quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritualiter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret quae utrum vera essent adhuc ignorarem*¹ «E spesso avevo sentito con gioia Ambrogio, nelle sue prediche al popolo, raccomandare insistentemente, quasi fosse una regola vera e propria: «La lettera uccide, lo spirito invece vivifica», quando, sollevato il velo mistico, spiegava in senso spirituale cose che, se prese alla lettera, sembravano insegnare l'errore, nulla dicendo che mi urtasse, pur dicendo cose che ancora non sapevo se fossero vere o meno».

L'interpretazione scritturale di Ambrogio gli apre un'altra prospettiva. Riflettendo sulla propria esperienza, Agostino viene ad ammettere l'incapacità dell'uomo a trovare la verità con la sola ragione. Osservando la storia della Chiesa, constata l'autorità dei libri sacri nel mondo, ottenuta per disposizione di Dio. Tutto ciò, insieme a una propensione sempre viva verso le grandi dottrine proposte dal cristianesimo (l'esistenza di Dio, la sua provvidenza, la Chiesa corpo di Cristo), lo induce a riporre fede nelle Scritture.

Ci si è chiesti se il lento cammino della fede di Agostino abbia costituito fin dal 385, con l'accettazione dell'Antico e del Nuovo Testamento, una vera e propria «conversione dell'intelligenza», portando con sé il riconoscimento dell'autorità ecclesiastica in materia di fede, o piuttosto una preferenza solo relativa per il cristianesimo, in attesa di trovare qualcosa d'altro². Ciò che in ogni modo Agostino vuol sug-

¹ *Conf.* VI, iv 6.

² Cfr. Pellegrino 1956, p. 94 e nota 11.

gerire è la lentezza e la gradualità del percorso che egli sta compiendo, fatto sotto la guida delle parole di Ambrogio.

Il vescovo di Milano è una figura essenziale nell'economia del libro VI. Senza poter parlare a lungo direttamente con lui, ascoltandolo, Agostino è preso a poco a poco dal suo fascino di predicatore, comincia a seguirlo e a trarne conseguenze anche per la sua vita. Ciò che coglie dalle sue parole è innanzitutto un'indicazione intellettuale circa il modo di concepire la sostanza spirituale e di interpretare gli scritti biblici, che diviene ben presto insegnamento religioso con l'accettazione dell'Antico e del Nuovo Testamento e con il riconoscimento dell'autorità della Chiesa cattolica. Tutto ciò lo conferma nella sua decisione di lasciare il manicheismo e gli fa intravedere la possibilità di raggiungere la verità non solo attraverso l'evidenza della ragione, ma anche attraverso la via dell'autorità e della fede, il cui ruolo – egli nota – è molto importante anche nell'esperienza umana d'ogni giorno. *Ex hoc...iam praeponens doctrinam catholicam modestius ibi minimeque fallaciter sentiebam iuberi, ut crederetur quod non demonstrabatur...*¹. In questo cammino incerto la guida sicura è per lui Ambrogio; o è Dio stesso che opera in lui mediante gli uomini.

Il rapporto tra Ambrogio e Agostino quale si delinea dal nostro testo, è stato difficile. Lo hanno reso tale da un lato gli impegni intensissimi del primo e dall'altro una sorta di timidezza del secondo. Sembra che la presenza di Ambrogio gli incuta timore e lo blocchi: cosa inusuale per lui².

Il «pauper mendicus». La via cominciata non impedisce ad Agostino di continuare a cercare con avidità onori, guadagni e un matrimonio conveniente al rango che ricopre. Il soddisfacimento di queste passioni gli reca difficoltà piene di amarezze e gli rende palese la sua miseria: come quando dovendo recitare un elogio di Valentiniano II, avverte con evidenza la falsità del suo discorso. Un'altra persona, questa volta sconosciuta, interseca la sua via: un povero mendicante nel quale si imbatte passando per un vicolo di Milano nel giorno stesso in cui deve tessere le lodi dell'imperatore. In ansia per la cerimonia che l'attende, egli volge lo sguardo verso quel *mendicus*, forse già ubriaco, e lo vede scherzare.

Quest'episodio fortuito scatena nella sua anima un seguito prompente di riflessioni. Agostino confronta la propria condizione con quella del *pauper mendicus*, si interroga sullo scopo comune che e l'uno e l'altro si sono posti, quello di raggiungere la *secura laetitia*: l'uno se la è procacciata con pochi soldi accattati mendicando, l'altro non l'ha

¹ *Conf.* VI, v 7.

² Cfr. Rodriguez 1985, p. 10.

ottenuta. Senza dubbio non è vera la gioia del mendicante, ma più fallace ancora è la gioia che egli andava inseguendo sotto il pungolo dell'ambizione.

Così a lungo ragiona in quell'occasione sui pensieri che l'incontro con il mendico ha suscitato in lui; e compie questo non riflettendo con sé stesso, ma parlando con gli amici che sono con lui: *Et ingemui et locutus sum cum amicis, qui mecum erant...*¹. *Dixi tunc multa in hac sententia caris meis...*². A conferma di quanto fosse importante in quel tempo per Agostino la presenza di persone legate da affetto e consuetudine e il posto che esse, nella sua visione provvidenziale quando scrive le *Confessioni*, hanno avuto nella conversione che sta per avvenire.

Alipio. Non sappiamo con sicurezza quali fossero gli amici allora insieme ad Agostino, ma non si va lontano dal vero congetturando che tra loro dovevano esserci in primo luogo Alipio e Nebridio, come appare dall'inizio del capitolo che segue immediatamente: *Congemescabamus in his qui simul amice vivebamus, et maxime ac familiarissime cum Alipio et Nebridio ista conloquebar*³.

Di qui comincia la narrazione di un altro «incontro» di Agostino, quello con Alipio, che dura ormai da lungo tempo. Alipio raggiunge Agostino a Milano, per non distaccarsi da lui (...*ut nec me desereret...*)⁴ e per trarre qualche profitto dagli studi giuridici, che aveva intrapreso seguendo il desiderio dei suoi genitori.

Siccome conosciamo il desiderio espresso da Paolino di Nola ad Alipio di raccontargli la sua vita, uno studioso ha affermato che qui Agostino soddisfa ampiamente la richiesta di Paolino, sostituendosi in certo modo all'amico⁵. La cosa è vera solo in parte. Certamente Agostino traccia le tappe dell'evoluzione umana e religiosa dell'amico, ma lo fa nel quadro di uno scopo che non perde mai di vista. In una lettera del 394 (*Ep.* XXVII 5), Agostino osserva che chiunque volge lo sguardo con affetto ad Alipio, volge lo sguardo alla grande misericordia e ai mirabili doni che Dio ha messo in luce tramite suo. Con questa intenzione di rivelare la bontà di Dio, egli racconta le vicende del suo grande amico e pone in evidenza i molti doni che egli stesso ha ricevuto. La folle attrazione che Alipio sente ancor giovane a Cartagine per i giochi del circo, la successiva passione per i giochi dei gladiatori a Roma, l'episodio del suo arresto nel tempo in cui studiava in Africa e l'insperata conclusione del fatto che stava per volge-

¹ *Conf.* VI, VI 9.

² *Conf.* VI, VI 10.

³ *Conf.* VI, VII 11.

⁴ *Conf.* VI, X 16.

⁵ Cfr. Rodriguez 1985, p. 43 sg.

re al peggio, la rettitudine con cui si comporta a Milano nella veste di consigliere del *comes largitionum Italicianarum*, sono altrettante occasioni per esaltare la figura di Alipio, e per celebrare la «mano molto potente e misericordiosa di Dio» che lo protegge e lo prepara per i compiti cui sarebbe stato chiamato.

Questo ritratto a tutto tondo si inserisce nella più ampia trama dell'opera cui appartiene: *Talis ille tunc inhaerebat mihi mecumque nutabat in consilio, quisnam esset tenendus vitae modus*¹. Alipio dunque non solo condivide con Agostino una profonda amicizia di lunga data. Anche lui è una creatura posta da Dio sulla strada di Agostino per imprimere una svolta alla sua esistenza.

Nebridio. Anche Nebridio, giovane e ricco africano, è attirato da Agostino. Il posto che in questo libro delle *Confessioni* gli dà Agostino è minore rispetto a quello di Alipio, ma sembra essere uguale il peso che gli attribuisce. Anche lui è venuto a Milano per vivere insieme ad Agostino, nell'amore della verità e della sapienza. Come Agostino, egli vaga nell'incertezza: i tre amici entrano nel gioco che la provvidenza di Dio ha ordito per loro. Le loro bocche sono identificate con quelle di tre affamati, che spirano l'un verso l'altro la propria miseria e attendono che il Signore li nutra; consapevoli delle tenebre dove vivono, non sanno distaccarsene, mancando ogni luce di certezza cui aderire.

Il capitolo XI del libro VI rappresenta un bilancio dell'evoluzione intellettuale, morale e religiosa di Agostino e nel medesimo tempo un rilancio della narrazione.

Agostino constata lo stallo della sua vita. Sebbene a diciannove anni l'*Hortensius* avesse acceso in lui il desiderio della sapienza, nel 385, a trent'anni si ritrova al punto di partenza. Per un verso egli è avido di godere del presente; per un altro verso non può rinunciare a una donna; per altro verso ancora, nel desiderio di trovare la verità e nel timore di essere deluso, ondeggia tra lo scetticismo, le promesse di certezza del manicheismo, la scoperta degli insegnamenti della fede cattolica.

Così si comprendono le parole sulla dolcezza non piccola che le cose del mondo racchiudono; sulla necessità d'essere cauti nel troncare l'impulso che spinge verso di esse; sul desiderio di ottenere da amici potenti una carica onorata; sull'impossibilità d'essere continente²; sulle speranze riposte in un incontro con Fausto manicheo; sui passi compiuti nella comprensione della fede proposta dalla Chiesa; sul rin-

¹ *Conf.* VI, x 16.

² *Cfr. Conf.* VI, xi 19.

crescimento cagionato dalle difficoltà nell'incontrare Ambrogio; sulle sue stesse occupazioni, troppo numerose per permettergli di riservare tempo per la salvezza dell'anima sua¹.

La conclusione che Agostino trae dal bilancio della sua esperienza di quel periodo è chiara: *Cum haec dicebam et alternabant hi venti et impellebant huc atque illuc cor meum, transibant tempora, et tardabam converti ad Dominum et differebam de die in diem vivere in te et non differebam cotidie in memet ipso mori*² «Mentre dicevo così ed era un continuo mutar di vento che mi sballottava il cuore da una parte e dall'altra, il tempo passava e io "tardavo a volgermi al Signore" e rinviavo "di giorno in giorno di vivere in te" eppure non rinviavo di morire ogni giorno in me stesso». Questo è anche un modo per rilanciare l'argomento trattato nel libro. In quella che considero la seconda parte – dopo l'intermezzo «riassuntivo» del capitolo XI – Agostino riprende a tessere il suo discorso, che è di volta in volta condotto, in dialogo con l'uno o l'altro dei suoi interlocutori, che continuano a scandire le tappe del suo itinerario.

La madre di Adeodato. Nelle ultime pagine del libro VI Agostino parla del suo rapporto con la donna, in un dialogo ideale con Alipio³. Punto preliminare è l'opportunità o meno del prender moglie: Alipio la avversa, mentre Agostino la sostiene.

Al di là delle schermaglie dialettiche, stanno ragioni più profonde che Agostino non esita a denunciare nel capitolo XII del libro. Nel legame matrimoniale Alipio vede un impedimento a vivere tranquilli, nell'amore comunitario della sapienza, come da tempo è suo desiderio. Agostino afferma di essere schiavo della *consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae*⁴. La posizione di Agostino sembra prevalere, giacché anche Alipio coltiva il desiderio di sposarsi; rimanendo entrambi lontani – osserva lo scrittore – dal voler perseguire quel *coniugale decus*, ossia quella dignità propria dello stato coniugale, che consiste sia nel condurre vita comune che nell'accogliere e nel far crescere i figli⁵.

Quando Agostino scrive, nel suo ricordo prevalgono gli elementi negativi della sua esperienza erotica, come manifestano le immagini alle quali ricorre: egli è avvinto alla sua carne ammalata (*deligatus morbo carnis*); si trascina dietro la sua catena provandone una dolcezza

¹ Cfr. *Conf.* VI, XI 18.

² *Conf.* VI, XI 20.

³ *Conf.* VI, XII 21.

⁴ *Conf.* VI, XII 22.

⁵ *de bono coniugali* è il titolo del trattato in cui Agostino intorno al 401 – dunque poco dopo aver scritto le *Confessioni* –, riferendosi alla controversia suscitata da Giovinniano, mette in luce la dignità e il bene del matrimonio.

mortale (*mortifera suavitate traherem catenam meam*); l'influsso dei suoi discorsi è paragonato alle trame del serpente¹; la sua condizione è di chi è prigioniero del vischio del piacere (*haerere visco...voluptatis*), avvinto dalla libidine della voluttà, costretto in schiavitù dal vincolo della carne².

Dopo Alipio, torna in scena Monica, che sollecita il figlio a prender moglie, nella speranza che il matrimonio si concluda con il battesimo. Ma dal fianco di Agostino doveva essere allontanata la compagna che era vissuta con lui molti anni e da cui aveva avuto il figlio Adeodato. Poiché era di condizione sociale inferiore, il matrimonio non sarebbe stato *pleno iure*. Inoltre la Chiesa considerava positivamente il passaggio da uno stato di concubinato a uno di legittimo matrimonio, che consentiva anche di ricevere il battesimo.

Quando la madre di Adeodato viene strappata da lui, il cuore di Agostino gronda sangue. La donna lascia l'Italia per l'Africa, facendo voto al Signore di non voler più conoscere nessun altro uomo, con una dignità – sembra di poter dire – davvero grande; mentre Agostino incapace di attendere la sposa promessa, si procura subito un'altra concubina.

Dall'episodio possono nascere due brevi notazioni. La prima concerne lo stato in cui Agostino allora si trovava (...*non amator coniugii sed libidinis servus eram*)³, che fa capire l'esperienza problematica che del rapporto con la donna ebbe anche in seguito. La seconda riguarda il suo atteggiamento verso la madre di Adeodato: il suo dolore per il distacco da lei sembra egoistico; mentre, in precedenza, aveva dedicato una parte del libro II a riflettere sulle ragioni che lo avevano indotto a compiere il furto di alcune pere, nulla dice per averla lasciata, sebbene la responsabilità risalga sempre a lui.

Romaniano e il circolo dei suoi amici. Un'altra questione con cui si chiude il libro riguarda il rapporto con gli affari del *saeculum*, o meglio il rapporto tra *negotium* e *otium*. Da un lato Agostino sente molto forte l'attrazione verso il successo mondano, ma d'altro lato non dimentica il fascino di una vita rivolta alla ricerca della verità e della sapienza. Non stupisce dunque che nel suo circolo di amici nasca un progetto di vita comune, dove l'*otium* ha un posto essenziale. Tutto sembra pronto perché si cominci. Ma le donne, che alcuni hanno con sé e altri desiderano avere, non approvano questo genere di vita; e l'intero progetto si infrange.

L'ultimo capitolo⁴ inizia con una preghiera a Dio, come era iniziato

¹ Conf. VI, xii 21.

² Cfr. Conf. VI, xii 22.

³ Conf. VI, xv 25.

⁴ Cfr. Conf. VI, xvi 26.

il primo capitolo. Esso ripropone le tre dimensioni nel cui quadro il libro si è sviluppato. Vi è ancora un cenno alla dimensione morale, al *profundior voluptatum carnalium gurgis*, su cui già a lungo lo scrittore aveva indugiato. Vi è un cenno alla dimensione intellettuale, che si connette a quella religiosa, con l'adesione spontanea di Agostino ad alcuni capisaldi della fede instillatagli durante la sua prima età. Riemerge soprattutto il motivo che costituisce la costante del libro VI: l'incontro con le persone più diverse, il dialogo espresso o tacito intrattenuto con loro, il posto degli amici. Presenze tutte che, nel bene e nel male, Dio – nelle cui mani sta l'esistenza di ciascuno – mette sulla strada di Agostino per condurlo alla meta che lo attende: *...ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te*, come dirà all'inizio del libro XI delle *Confessioni*¹.

Bibliografia

- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968² (= Courcelle 1968²).
- P. De Labriolle, *Saint Augustin, Confessions I*, Paris 1961⁸ (= De Labriolle 1961⁸).
- S. Fernandez, *Influencia de san Ambrosio en la conversión de san Agustín*, «Ciudad de Dios» CLIII 1941, pp. 133-57.
- G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955 (= Knauer 1955).
- J.M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950 (Théologie XVII).
- A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982 (= Mandouze 1982).
- M.A. McNamara, *The Friendship in saint Augustine*, Fribourg 1958 (L'amicizia in S. Agostino, trad. it. Milano 1970).
- J.J. O'Meara, *Saint Augustine's View of Authority and Reason in A.D. 386*, «Irish Theological Quarterly» XVIII 1951, pp. 338-46.
- J. Oroz Reta, *Experiencias eclesiales en la conversión de san Agustín*, «Augustinus» XVIII 1973, pp. 131-44 e in *Studia Patristica XIV*, Berlin 1976 (Texte und Untersuchungen CXVII), pp. 470-83.

¹ Conf. XI, 11.

- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972 (= Pellegrino 1956).
- J.M. Rodriguez, «El libro VI de las Confesiones», in «*Le Confessioni» di Agostino d'Ippona. Libri VI-IX*, Palermo 1985, pp. 9-44 (= Rodriguez 1985).
- A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962 (BA XIII) (= Solignac XIII 1962).
- M. Verheijen, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nijmegen 1949 (*Latinitas christianorum primaeva* X) (= Verheijen 1949).

I 1, 1. *Spes... mea*: le prime espressioni del libro, in forma di preghiera, sono percorse da una serie di citazioni o reminiscenze bibliche, tra le quali prevalgono largamente le citazioni dei *Salmi*, a cominciare da quella iniziale di Ps. 70,5. Echi di Ps. 9,22 (10,1) si trovano subito dopo (*quo recesseras*) e altri nelle parole successive: Ps. 34,6 (cfr. pure Ps. 81,5 e Is. 50,10) *ambulabam per tenebras et lubricum*; Ps. 72,26 *Deum cordis mei*; Ps. 67,23 *in profundum maris*. Certamente la Bibbia costituisce come la trama delle *Confessioni*, e, nel suo orizzonte, Agostino attribuisce grande significato al libro dei *Salmi* (cfr. Knauer 1955), non solo per il messaggio e la dottrina, ma anche per le immagini, le movenze, le risonanze di linguaggio che di là traggono origine, tanto che si può parlare di un influsso scritturale d'indole propriamente letteraria. Cfr. Pellegrino 1956, p. 197 sgg. Biblica è, per esempio, l'immagine del *Deus cordis mei*, come biblica è la postposizione del pronome possessivo rispetto al sostantivo. Sugli influssi scritturali di natura linguistica nell'opera agostiniana, cfr. Verheijen 1949, p. 133 sg.

4-5. *quaerebam... a me*: questo è uno dei grandi temi agostiniani: Dio è dentro l'uomo e là egli deve cercarlo, non fuori; un tema su cui torna di frequente. Cfr., p. es., *de vera religione* 39,72 *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*.

5-6. *veneram... maris*: l'immagine del mare e quindi dell'acqua ricorre spesso nella Sacra Scrittura e nella letteratura cristiana antica. Essa è assunta quale simbolo positivo (acqua corrente come fonte di vita); e quale simbolo negativo, come in questo caso, secondo una costante della dimensione dell'immaginazione di Agostino. Qui le acque rappresentano il pericolo mortale del peccato, a cui l'uomo può esporsi durante la vita e da cui Dio preserva chi lo invoca. Ved. *En. ps. LXVII* 23,31 *In seipsum quippe convertit Dominus, cum salubriter convertit, et non est utique ipse profundum maris..., sed ibi convertit eos qui in profundo huius saeculi iacent demersi pondere peccatorum...* («Il Signore fa volgere a sé stesso allorché fa volgere a salvezza; ma egli non è certo il profondo del mare..., ma volge a sé coloro che per il peso del pecca-

to giacciono sommersi nel profondo di questo mondo»). Cfr. J. Gail-
lard, in *Dictionnaire de Spiritualité* IV 1, Paris 1960, coll. 8-29 (in par-
tic. col. 10) e la bibliografia alla col. 28 sg., s. v. *eau*; H. Rondet, «Le
symbolisme de la mer chez saint Augustin», in *AM* II, pp. 691-701.

6. *et diffidebam et desperabam*: è il momento in cui Agostino, aven- <
do lasciato – almeno interiormente – il manicheismo non sa dove ri-
volgere i suoi passi e tende verso lo scetticismo. Egli parla più volte di
questa fase del suo itinerario, nella quale disperava di poter mai rag-
giungere la verità. Cfr. V, x 19; XIV 25; VI, I 1, dove, poco dopo que-
sto passo, fa il punto della sua situazione, dicendo: *Et (scil. mater mea)*
invenit me periclitantem quidem graviter desperatione indagandae verita-
tis... Ved. ancora, VI, II 2, ll. 36-7 ... *dubitabam de illis omnibus et in-*
veniri posse viam vitae minime putabam. Del resto uno dei dialoghi filo-
sofici, scritti a Cassiciacum, tra il 386 e il 387, subito dopo la conver-
sione, riguarda precisamente la confutazione delle tesi dell'Accade-
mia, com'è chiaro fin dal titolo: *contra Academicos*. Pure nel *de utilita-*
te credendi (8,20), prima opera di lui presbitero, del 391, ricorda que-
sto periodo in termini illuminanti anche per il nostro testo. Vi si leg-
ge: *Saepe mihi videbatur non posse inveniri... Occurrebat igitur inexplica-*
bilis silva, cui demum inseri multum pigebat; atque inter haec sine ulla re-
quie, cupiditate reperiendi veri animus agitabatur («Spesso mi sembrava
di non potermi ritrovare... Mi si presentava dunque una selva inestri-
cabile in cui non gradivo affatto entrare; così tra questi contrasti sen-
za requie la mia anima era turbata per il desiderio di trovare la veri-
tà»). Lo scetticismo, anziché confinarlo in un dubbio generalizzato e
in un'indifferenza totale rispetto alla realtà, lo induce a ricercare sen-
za requie la possibilità di giungere ad attingere il vero. Cfr. A. Man-
douze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968,
p. 269 sgg. e note relative.

7. *Iam venerat... mater*: la venuta di Monica a Milano risale, secon-
do Courcelle 1968², p. 86 sg., alle prime settimane del giugno del
385, o poco prima, ossia al primo periodo in cui la navigazione risulta-
va di nuovo abbastanza sicura. Cfr. E. De Saint-Denis, *Mare clausum*,
«Revue des Études Latines» XXV 1947, pp. 196-214. Sulla figura di
Monica (o più precisamente Monnica) e sulle notizie che di lei abbia-
mo in fonti antiche, cfr. Mandouze 1982, pp. 758-62; Sant'Agostino,
Confessiones I, Milano 1992, p. 147 nota a I, IX 14,1-5; p. 151 nota a I,
XI 17,4; p. 184 nota a II, III 6,28-9.

8-12. *Nam et... pollicitus eras*: l'episodio richiama quello narrato da <
Act. Ap. 27, 21-6, dove la nave di Paolo apostolo in navigazione da
Creta verso l'Italia è investita da un vento forte e sta per affondare;
in quel frangente Paolo fa coraggio ai marinai, dicendo loro che nella
notte gli è apparso un angelo di Dio assicurandolo che egli sarebbe
comparso davanti a Cesare, in Roma, dunque sano e salvo. Sull'argo-
mento dei sogni e delle visioni, cfr. P. Siniscalco, «Pagani e cristiani

antichi di fronte all'esperienza di sogni e visioni», in *I linguaggi dei sogni*, a cura di V. Branca, C. Ossola, S. Resnik, Firenze 1984, pp. 143-62; cfr. anche nota a XIII 23,7.

14. *non me... manichaeum*: cfr. *de utilitate credendi* 8,20.

18-9. *Iuvenis... surge*: l'esplicito riferimento è al racconto di *Ev. Luc.* 7,12-5(14) relativo alla resurrezione del figlio della vedova di Nain.

30-1. *ad fontem... aeternam*: l'espressione è desunta fedelmente da *Ev. Io.* 4,14, dove l'immagine dell'acqua è positiva.

35-6. *accessionem... criticam*: in *En. ps.* LXXII 14,20 Agostino definisce ciò che si intende con questa locuzione: ... *accessionem criticam medici vocant, per quam transitur ad sanitatem; maior ibi aestus, sed ducens ad salutem; maior ibi ardor, sed vicina refectio* («I medici denominano "critico" l'accesso per il quale comincia il processo di guarigione; in quel momento la febbre è più alta, ma prelude alla salute, l'arsura è più forte, ma la convalescenza è vicina»).

II 2, 2. *pultes... et merum*: secondo un'antica tradizione, che si rintraccia tra i pagani e tra i giudei e che i cristiani accolsero, i viventi portavano cibi e bevande sulle tombe dei defunti, per poi consumarli. Si trattava di libagioni e di banchetti funebri con i quali si riteneva di prestare assistenza ai morti o di onorarli. I cristiani estesero tale uso alle tombe dei martiri. Nella religione romana, dal 13 al 21 febbraio d'ogni anno, erano celebrati i *Parentalia*, feste in onore dei defunti, durante le quali, mentre i templi rimanevano chiusi e i matrimoni erano interrotti, si offriva alle anime dei morti, tra l'altro, pane e vino. Ne parlano, p. es., Ovidio, *Fasti* II 533 sgg. e Ausonio, *Parentalia*, (*praefatio*) 5-8. Tra i cristiani, l'uso era particolarmente vivo in Africa: Monica lo praticava normalmente. Agostino ne parla a più riprese. Cfr. *En. ps.* XLVIII 12,15; LIX 14,15; *Civ.* 8,27; *Ep.* XXII 6; *contra Faustum* XX 21, ecc. Cfr. A. Hamman, «Les repas religieux et l'agape chez saint Augustin», in *Srenas Augustinianas Victorino Capánaga oblatas*, cur. J. Oroz-Reta, «Augustinus» XII 1967, pp. 181-92.

10. *canistrum*: così era denominato dai pagani il cesto dove erano poste le offerte dei sacrifici. I cristiani usavano i *canistra* in senso analogo. Talvolta li adoperavano per mettere pani offerti dai fedeli e distribuiti, in segno di comunione fraterna, a chi non aveva potuto partecipare ai misteri. Cfr. H. Leclercq, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* II 2, Paris 1910, coll. 1844-7, s.v. *canistrum*.

14. *memoriae defunctorum*: qui la pratica sembra essere compiuta in onore dei morti in generale; altrove (ved. II 2, ll. 23-4, dove si legge: ... *ad memorias martyrum*; ved. pure II 2, l. 25 sg.), essa era compiuta in onore dei martiri. D'altronde il culto dei martiri nasce dal culto dei morti. Ved. V. Saxer, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristia-*

ne II, Roma 1984, coll. 2135-40 (bibliografia alla col. 2139 sg.), s.v. *martirio*. Sul significato del termine *memoriae*, ved. nota a II 2,23.

19. *ista non fieri*: Ambrogio proibisce quest'uso per due ragioni: < perché i beoni non avessero occasione di cadere nel loro vizio, e perché le libagioni e i banchetti funebri dei cristiani – che Agostino definisce *illa quasi parentalia* – non fossero identificati con le pratiche dei pagani. Ritornato in Africa, anche Agostino si opporrà a tali usi, cercando di convincere i suoi fedeli ad abbandonarli (cfr. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980, pp. 133-47). In special modo nelle usanze funerarie i cristiani tendevano a conservare le pratiche precedenti, almeno quelle che potevano essere conservate.

23. *memorias*: il termine ha qui un'accezione specificamente cristiana e corrisponde al greco *mnema*, nel senso di «tomba», «monumento» «santuario», dove è sepolto un martire e fatto in suo onore. Esso ha grande fortuna nei documenti relativi al culto dei martiri; si pensi, p. es., all'*Itinerarium Egeriae* (12,1; 13,1; 19,18; 21,4); cfr. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* I, Paris 1946, p. 68 sgg. e *passim*. Sui possibili significati del vocabolo *memoria* e sui giochi di parole che Agostino vi ricama, in particolare nei *Sermones*, cfr. Chr. Mohrmann, «Das Wortspiel in den Augustinischen Sermones», in *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958, pp. 323-49 (in partic. p. 331).

24. *daret egentibus*: la proibizione di Ambrogio, accettata subito volentieri da Monica, opera un mutamento nel suo comportamento. Ne scaturiscono tre diversi frutti: in primo luogo Monica porta sulle tombe dei martiri, anziché doni materiali, un cuore ricolmo di affetti puri; poi, anziché dividere quel poco pane e vino, dà ai poveri tutto ciò che può; e celebra la comunione del corpo di Cristo sulla tomba dei martiri, perché imitando la sua passione essi si erano immolati e avevano ottenuto il premio. In poche linee, analizzando i mutamenti avvenuti in Monica, Agostino coglie un programma di vita che dalla *metanoia* passa alla manifestazione dell'*agape* verso i poveri e alla *communicatio* eucaristica.

25. *communicatio*: nel latino dei cristiani la parola significa l'azione < di condividere la comunione dei fedeli in Dio e quindi anche la partecipazione alla vita della Chiesa, dopo la penitenza accordata ai peccatori o agli eretici riconciliati. Cfr. Chr. Mohrmann, «Les origines de la latinité chrétienne à Rome», in *Études sur le latin des chrétiens* III, Roma 1965, pp. 67-126 (in partic. p. 121). Più specificamente, in contesti liturgici, indica la partecipazione all'eucarestia, che è segno di riconciliazione, come in questo passo. Si noti che il vocabolo greco *κοινωνία* è reso dalla *Vulgata* latina con *communicatio* in *Act. Ap. 2,42* (*erant perseverantes in ...communicatione, in fractione panis*) e in *1 Ep. Cor. 10,16* (*Calix benedictionis... nonne communicatio sanguinis Christi est?*).

25-6. *cuius... martyres*: questo pensiero ricorre più volte nell'opera di Agostino; egli indica il carattere proprio del martirio cristiano nel fatto che il martire soffre con Cristo – non solo per lui –, in quanto membro del suo corpo mistico, e perciò consegue, come lui, la vittoria. Così, per esempio, in *En. ps. LXIX* 1 si legge: «... quanti sono i chicchi di grano che hanno imitato la passione (di Cristo) e per i quali noi esultiamo quando festeggiamo il giorno natalizio dei martiri! Molte dunque sono le sue membra, unite sotto un unico capo, che è il nostro stesso Salvatore, nel vincolo della carità e della pace». E in *En. ps. XCIII* 19: «... Cristo sudò sangue per tutto il corpo (cfr. *Ev. Luc.* 22,44), per mostrare che nel suo corpo, ossia nella sua Chiesa, sarebbe stato versato il sangue dei martiri. Il sangue veniva fuori da tutto il corpo; nel medesimo modo la sua Chiesa ha i martiri, il cui sangue è stato versato per tutto il suo corpo». Al proposito, in una prospettiva specificamente teologica, cfr. E. Peterson, *I testimoni della verità*, trad. it. Milano 1955, p. 25 sgg. Per Agostino, ved. M. Pellegrino, *Chiesa e martirio in Sant'Agostino*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» I 1965, pp. 191-227.

III 3, 2. *ad quaerendum... ad disserendum*: l'affermazione fatta all'inizio di questo capitolo non si accorda con quella del *de utilitate credendi* 8,20 dove Agostino, rievocando quel periodo, osserva che in tali traversie non poteva far altro che pregare e implorare la divina provvidenza perché venisse in suo aiuto; cosa che egli faceva con zelo. Si può supporre che nelle *Confessioni* il suo atteggiamento sia stato reso più univoco a vantaggio della efficacia narrativa. Cfr. Pellegrino 1956, p. 90 nota 1.

10. *Nec ille sciebat*: sul difficile rapporto tra Agostino e Ambrogio a Milano, sul curioso riserbo del primo di fronte alla personalità del secondo, ved. J.J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, trad. franç., Paris 1958, p. 156; Rodriguez 1985, p. 21 sg. In quel tempo Agostino aveva un'idea superficiale della figura di Ambrogio; e questi non conosceva le angosce morali, i dubbi filosofici e le incertezze religiose nelle quali Agostino si dibatteva. La notizia dataci in *Conf. IX*, v 13, secondo cui Agostino scrisse da Cassiciacum una lettera al vescovo di Milano per comunicargli i suoi errori passati e i propositi presenti, prova – come è stato notato (cfr. Pellegrino 1956, p. 91) – che mai prima d'allora gli aveva esposto lo stato della sua coscienza. Avendo Agostino pregato Ambrogio di suggerirgli un libro della Sacra Scrittura, per poter meglio prepararsi a ricevere il battesimo, questi gli consigliò il profeta Isaia: Agostino cominciò a leggerlo, ma poi si interruppe, giacché la lettura non lo attraeva o, se si vuole, non era adatta per lui: un'altra prova che i due non si conoscevano, anche in un periodo successivo al 385.

16. *Sed cum legebat*: queste espressioni costituiscono una preziosa <

testimonianza sulle abitudini del «lettore» Ambrogio. A differenza dell'uso normale presso gli antichi, egli scorreva la pagina in silenzio, senza alzare la voce. Il contrasto con l'abitudine di leggere sempre a voce alta fa meravigliare Agostino, che tenta di spiegare in due modi l'atteggiamento di Ambrogio: o non voleva essere interrotto da qualche ascoltatore, o cercava di aver riguardo della propria voce. Ma quelle di Agostino non sono che congetture (*coniectabamus*). Nei tempi antichi la lettura era dunque fatta di norma a voce alta. Verso il VI secolo d.C., la *lectio tacita* si diffuse nei monasteri, perché il silenzio, il riposo e il raccoglimento dei monaci non fossero turbati. Cfr. *Regula Sancti Benedicti* XLVIII. Isidoro di Siviglia (560 circa-636) ritiene opportuna la lettura silenziosa, per aiutare l'intelligenza del testo (ved. *Sententiarum libri* III 14,9, PL LXXXIII, col. 689). Cfr. sull'argomento le notizie e le proposte interpretative di R. Barthes-A. Compagnon, in *Enciclopedia Einaudi* VIII, Torino 1979, pp. 176-99 (in partic. p. 186 sg.), s.v. *Lettura*.

29-30. *quae... obtundebatur*: queste splendide pagine sul vescovo di Milano, così ricche di notazioni delicate e attente, dimostrano l'importanza che egli ebbe per l'Agostino del periodo milanese e l'influsso intellettuale, morale e religioso che esercitò su di lui; un influsso che Ambrogio sembrò far valere con la sua stessa figura, con i suoi atti, con la sua predicazione, più che nell'intimità di un vincolo personale. Sui rapporti tra i due personaggi, cfr. A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960², pp. 389-412 (l'autore tende però a mettere in luce un legame personale che, a mio avviso, l'analisi di queste pagine delle *Confessioni* non lascia trapelare).

4, 36-7. *verbum... tractantem*: le parole sono desunte letteralmente da 2 *Ep. Tim.* 2,15, dove di fronte ai falsi dottori provenienti dal giudaismo eterodosso sincretista, Paolo raccomanda a Timoteo di ricordare le verità cristiane essenziali, di non perdersi in dispute di parole, di schivare le vuote chiacchiere, di essere appunto un «retto dispensatore della parola di verità».

39. *deceptores nostri*: la parola di Ambrogio che interpreta la Sacra Scrittura conduce Agostino a comprendere la falsità delle tesi manichee.

40-1. *ad imaginem... factum*: cfr. *Gen.* 1,26 sg.; 9,6. Secondo qualche critico (cfr. Courcelle 1968², pp. 102 e 279 sg.), Ambrogio avrebbe trattato l'interpretazione spirituale della creazione dell'uomo a immagine di Dio in omelie tenute nella settimana santa del 386. Secondo altri (Solignac XIII 1962, p. 141 nota 1), l'episodio andrebbe anticipato alla fine del 385. Dal contesto sembra di poter dedurre che Ambrogio sia tornato in varie occasioni sul tema (cfr. Rodriguez 1985, p. 25). Tutte le sue prediche interpretavano in senso spirituale il testo biblico.

43. *humani corporis forma*: secondo i manichei, la Chiesa cattolica < avrebbe insegnato che l'uomo fu creato a immagine e somiglianza di Dio, nel senso della forma esteriore. Come l'uomo ha narici, denti, barba, oltre agli organi interni e a tutte le altre parti del corpo necessarie per vivere, così sarebbe di Dio. Le parole della *Genesi* servivano quindi ai manichei per polemizzare contro i cattolici, e per negare che l'uomo sia fatto a «immagine» di Dio. I manichei accusavano l'insegnamento cattolico di attribuire a Dio la figura umana; insomma di antropomorfismo (cfr. anche III, VII 12 e Sant'Agostino, *Confessioni* I, Milano 1992, pp. 251-2, nota a III, VII 12, 11-5).

46. *erubui*: anche Agostino, nel suo periodo manicheo, aveva ritenuta fondata quest'accusa, senza preoccuparsi di investigare la questione. Ora le omelie di Ambrogio gli fanno scoprire l'interpretazione spirituale della Scrittura. Nel *de Genesi contra Manichaeos* I 17, 27 sg., opera composta probabilmente mentre Agostino risiedeva a Roma tra la fine del 387 e l'inizio del 388 (cfr. L. Carrozzì, in *Sant'Agostino, La Genesi* I. *La Genesi difesa contro i Manichei*, Roma 1988 [Nuova Biblioteca Agostiniana IX 1], p. 22 sg.) – quindi pochi anni dopo il 385 –, Agostino analizza le idee dei manichei e dei cattolici circa le parole della *Genesi* sulla creazione dell'uomo. Di fronte a ciò che dicono i manichei, Agostino risponde che sia l'Antico sia il Nuovo Testamento, quando vogliono dare un'idea di Dio ai semplici, parlano di lui in termini antropomorfi. E aggiunge: *Sed omnes qui spiritaliter intellegunt Scripturas, non membra corporea per ista nomina, sed spirituales potentias accipere didicerunt... Tamen noverint in catholica disciplina spirituales fideles non credere Deum forma corporea definitum: et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus* («Ma tutti coloro che comprendono le Scritture in senso spirituale, hanno appreso a intendere tramite questi termini non membra corporee, ma potenze spirituali... Sappiano [codesti eretici] che secondo l'insegnamento cattolico i fedeli non credono che Dio sia definito da una forma corporea; e se è detto che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio, si intende riguardo all'interiorità dell'uomo, dov'è la ragione e l'intelligenza»).

52. *non es... corporea*: l'interpretazione spirituale di passi biblici si accompagna nella predicazione di Ambrogio alla nozione della realtà spirituale. Nel *de beata vita* (1,4), scritto a Cassiciacum alla fine del 386 e dedicato a Manlio Teodoro, in una pagina dove Agostino enumera le esperienze intellettuali attraverso cui è passato, si legge: *Deinde veni in has terras; hic septentrionem cui me crederem didici. Animadverti enim et saepe in sacerdotis nostri et aliquando in sermonibus tuis, cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima: nam id est unum in rebus proximum Deo* («Infine giunsi in queste terre [cioè nelle terre lombarde] e conobbi la stella polare a cui affidarmi. Spesso infatti avvertii nei sermoni del nostro vescovo

[ossia di Ambrogio] e talvolta nei tuoi [di Manlio Teodoro], che pensando a Dio non si deve assolutamente pensare a nulla di corporeo e neppure quando si pensa all'anima, che tra le realtà è il solo essere vicino a Dio». Due sono dunque i passi che Ambrogio fa compiere a Agostino: il primo concerne una interpretazione più ricca della Scrittura; il secondo consiste nell'avvicinarsi all'idea della sostanza spirituale, che fino ad allora non era riuscito a cogliere neppure in enigma, (cfr. III 4) e che il neoplatonismo avrebbe reso più profonda.

IV 5, 2. *quomodo credendum*: Agostino pone il problema centrale, la cui soluzione gli permette di superare le difficoltà intellettuali che, insieme ad altre di diversa natura, gli impedivano di entrare con il battesimo nella Chiesa: in che modo credere che l'uomo fosse immagine di Dio e, più in generale, in che modo fondare la propria fede.

6. *errore et animositate*: il punto di partenza è il sentimento d'essersi inconsapevolmente lasciato illudere e ingannare da una promessa di certezze, che non erano tali, con la leggerezza e l'impetuosità di un fanciullo. Un atteggiamento che ora gli brucia: forse per questo egli ritorna sull'argomento di cui già aveva detto alla fine del capitolo precedente: su quella *superstitio puerilis* che negli anni precedenti lo aveva distolto dall'*inquisitio*, di cui l'autore parla nel *de beata vita*. Nel *de duabus animabus* (9,12), scritto nel 392, Agostino descrive il motivo psicologico per cui per lungo tempo egli rimase legato alla fede manichea: ciò che essi asserivano lo approvava non perché lo ritenesse effettivamente vero, ma perché desiderava che lo fosse. Le omelie di Ambrogio, ascoltate nel 385 a Milano, mettono in crisi le sue certezze: esse cominciano ad apparirgli incerte, non ancora false.

12. *convertebar*: dal disappunto bruciante al ritorno in sé stesso e < poi, finalmente, alla gioia. Il verbo *convector* indica l'azione del ritornare in sé stessi, dopo l'estraniamento subito per opera degli insegnamenti manichei. Il termine richiama un passo ancora di un dialogo di Cassiciacum, il *de ordine* (I 1,3), dove si osserva che il motivo prevalente dell'errore sta nel fatto che l'uomo è ignoto a sé stesso: per potersi conoscere, egli ha necessità del costante esercizio di distogliersi dal *sensus corporis* (cfr. *Retractationes* I 3,2), di raccogliere l'animo in sé stesso e là trattenerlo. Era un esercizio che ben conoscevano i neoplatonici, come dimostra il brano di un altro dialogo di Cassiciacum (*contra Academicos* II 2,5): «alcuni libri... accesero in me un incendio incredibile, Romaniano, incredibile più di quanto forse tu vedi di me, e – che dire di più? – incredibile perfino a me stesso. Quale onore allora, quale fasto umano, quale brama di inutile fama, quale mai stimolo o ritegno suscitato da questa vita mortale mi interessava e mi allettava? Tornavo tutto in me di corsa (*Prorsus totus in me cursim redibam*)».

13. *ecclesia unica*: l'attrazione verso la Chiesa non lasciò Agostino

neppure quando i libri platonici lo avevano toccato profondamente, come il passo del *contra Academicos* appena citato (II 2,5) conferma. Essa si esercitava ora su di lui con tanta maggior forza, anche per la luce venutagli da Ambrogio.

6, 18. *vetera scripta*: la predicazione di Ambrogio ha su Agostino un < altro risultato: la comprensione di certe pagine dell'Antico Testamento, rilette alla luce di un'interpretazione spirituale; pagine che in anni precedenti aveva giudicato assurde, perché, intese alla lettera, sembravano insegnare l'errore. Dal libro III delle *Confessioni* (v 9) sappiamo che dopo la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, che avviene nel suo diciannovesimo anno (cfr. *de beata vita* 1,4), Agostino si propone d'applicarsi allo studio della Scrittura. Ma la lettura lo lascia deluso per due motivi: la forma gli pare indegna e non paragonabile a quella ciceroniana; il contenuto oscuro, impenetrabile alla vista (cfr. Sant'Agostino, *Confessioni* I, Milano 1992, pp. 233-4 nota a III, v 9,1-2). A distanza di poco più di dieci anni questo secondo ostacolo si dissolve a motivo della chiave fornitagli da Ambrogio che fa apparire dinanzi alla sua mente il senso spirituale dei passi scritturali più ostici.

24. *Littera...vivificat*: l'espressione è desunta da 2 *Ep. Cor.* 3,6. Più < volte nell'opera di Ambrogio ricorre la citazione di questo versetto, che gli permette di illustrare brani biblici di diversa natura in modo plausibile. Tra le opere dottrinali, cfr. *de fide* III 5,37; tra le omiletiche – che evidentemente interessano di più la nostra prospettiva – cfr. *Explicatio Psalmorum XII XXXVI* 80; *XLIII* 57; *XLIII* 66; *Expositio evangelii secundum Lucam* III 28; VI 29; IX 1; IX 37. Ved. pure *Expositio psalmi CXVIII* 13,26; 18,36; 18,48 (l'opera risale a un periodo certamente successivo al 385-386). La critica ripetuta ed esplicita di Ambrogio si rivolge non tanto contro chi legge il testo biblico nel senso letterale, ma soprattutto contro chi vi coglie solo il senso corporeo e il riferimento storico e prescinde dall'atteggiamento di fede. In *Explicatio Psalmorum XII XLIII* 57, a proposito del passo relativo ai due figli di Abramo nati uno dalla schiava e l'altro dalla libera, Ambrogio osserva che dai due Testamenti escono due popoli: l'uno dei Giudei, che non ha creduto, l'altro dei Gentili, che ha creduto in Cristo. Il primo popolo, che nasce dalla schiava, è figlio carnale, perché la sua interpretazione della Scrittura divina è carnale e letterale (*secundum carnem... et secundum litteram*), non spirituale (*non secundum spiritum*); il secondo, che nasce dalla libera, è figlio della promessa, ossia la sua promessa nasce dalla fede. In altre parole, la *parabola* narrata nell'Antico Testamento, aveva bisogno di soluzione: è venuto Paolo, maestro dei Gentili (cfr. *Ep. Gal.* 4,22) e la fede delle nazioni (*venit gentium doctor et fides nationum*), e si è compreso che le due donne rappresentano i due Testamenti. Cfr. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978, pp. 194-201. Non a caso Ago-

stino, per l'impulso ricevuto dalle parole di Ambrogio, comincia a parlare della fede, non prima però d'aver riconosciuto l'autorità dei libri sacri.

26. *spiritaliter*: l'avverbio unito a verbi come *aperire*, *interpretari*, *intelligere* è espressione propria della lingua dei cristiani, dove assume un senso tecnico in riferimento alla Scrittura. Già si incontra in Tertulliano all'inizio del III secolo. Ved., p. es., *de resurrectione* 20,7; 21,1; *de exhortatione castitatis* 10,2. Cfr. P. Siniscalco, «Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano», in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari 1987, p. 109 e *passim*.

28. *adsensione*: De Labriolle 1961⁸, p. 123 nota 2 osserva che il termine richiama, tramite un gioco di parole, un altro termine, *adscensio*, di cui – aggiungo – si sostanzia la narrazione del libro VI e di tutte le *Confessiones*.

29-31. *Volebam... sint*: qui Agostino affronta il problema che lo angustia e che a lungo sarà discusso nei dialoghi di Cassiciacum. All'apprendimento si è condotti necessariamente da un duplice principio: l'autorità (*autoritas*) e la ragione (*ratio*). L'autorità è efficace per chi non è ancora istruito; la ragione conviene alla persona colta, che però non è sempre stata tale; perciò soltanto l'autorità può aprire la porta a chi aspira ad apprendere – secondo la terminologia agostiniana, desunta dalla filosofia pagana – *bona, magna et occulta*, ossia la morale, la fisica e la metafisica. Così nel *de ordine* (I 9,26 sg.) Agostino delinea la teoria dell'autorità e della ragione. Nei *Soliloquia* (I 2,7 sgg.), riflettendo sul procedimento da seguire nella ricerca, egli indica che esso è doppio: per scienza-apodissi (nel senso di dimostrazione evidente, prova irrefragabile) e per ascesi e mistica. Il primo procedimento è garantito dalla matematica (appunto $7 + 3 = 10$), ma è incompetente per la conoscenza di Dio; perciò occorre ricorrere al secondo che a sua volta ha un primo grado (per fede, speranza e carità) e un secondo grado (per purificazione, contemplazione e visione) e due momenti, nell'illuminazione da parte di Dio e nella visione da parte dell'uomo. Bastino questi cenni per meglio seguire l'itinerario qui delineato, tenendo naturalmente conto del fatto che, nel momento di cui il testo narra, le idee di Agostino non sono ancora chiare, come lo saranno negli anni successivi.

38. *malum medicum*: è chiaro il riferimento all'esperienza manichea da cui Agostino era appena uscito. Il percorso da lui compiuto e le ragioni che lo indussero a compierlo sono chiaramente espresse nel *prooemium* al *de utilitate credendi* (1,2), scritto nel 391. I manichei asserivano che la loro dottrina indirizzava a Dio facendo appello esclusivamente alla ragione, senza quindi ricorrere a quell'*autoritas*, che il giovane Agostino detesta. Essi affermavano che la Chiesa esigeva la fede prima della ragione, proponendo favole degne di una vecchierella. Dalla promessa di attingere e di possedere la verità chiara e since-

ra, Agostino si lascia quindi allettare, lui avido del vero, orgoglioso e loquace, e per circa nove anni segue i manichei, ascoltandoli con impegno. Poi si accorge di essere stato ingannato e li lascia gradualmente. L'esperienza fatta lo ha però segnato fortemente: ora si trova nell'atteggiamento di chi, dopo aver sbagliato, è cauto e guardingo nell'imboccare un'altra strada, nel timore che sia di nuovo deludente.

39-40. *nisi credendo*: intorno al 400, l'Agostino «narrante» indica quale sarebbe stato il rimedio per ben tre volte in poche righe: *et sanari credendo poteram* (l. 35), *nisi credendo sanari non poterat* (ll. 39-40), *qui medicamenta fidei confecisti* (ll. 41-2). Il credere era l'elemento che avrebbe potuto guarirlo (in che senso debba intendersi qui la nozione di fede, Agostino lo dirà nel capitolo successivo). Ma un ostacolo ulteriore lungo questa via è costituito dalla propensione che in quel tempo egli sentiva verso lo scetticismo accademico.

V 7, 1-2. *praeponens doctrinam catholicam*: quella di Agostino è stata, < in quel momento, una preferenza relativa o una accettazione senza riserve della dottrina cattolica rispetto al manicheismo e all'Accademia? Le tesi dei critici sono divergenti (cfr. Pellegrino 1956, p. 94 e nota 11). Il testo mi pare sufficientemente chiaro: esso si riferisce a una tappa, certo importante, di un cammino tuttavia graduale, che quando avveniva non aveva un esito predeterminato, se non nella mente di Dio. Agostino stava scoprendo nella Chiesa cattolica un insegnamento e un modo di proporre la dottrina che non conosceva né aveva supposto. Ciò nonostante non era ancora convinto che essa insegnasse la verità (cfr. IV 5): ignorava se le cose affermate dalla Scrittura fossero veritiere (cfr. IV 6); tratteneva il suo cuore dal dare un assenso pieno, in una sorta di sospensione (cfr. IV 6). Quella agostiniana era una preferenza, più che una scelta provvisoria oppure un'adesione definitiva.

3. *crederetur... demonstrabatur*: il rapporto sta, come già si diceva, tra la fede e la dimostrazione delle verità. Diverse erano in proposito le «pretese» della Chiesa cattolica rispetto al manicheismo.

9-10. *quam innumerabilia crederem*: potremmo domandarci quale significato si debba attribuire alla nozione espressa dal termine *credere*. Il punto di partenza consiste nel concepire la fede in una dimensione umana. Agostino riconosce che: 1) crediamo innumerevoli cose senza vederle e senza assistere al loro svolgimento; 2) non potremmo agire nella vita personale e della società credendo solo in cose che risultino a ciascuno per conoscenza diretta (cfr. *de utilitate credendi* 12,26); 3) l'uomo con la pura ragione non è in grado di trovare la verità.

17. *qui crederent libris tuis*: su questa linea, badando all'*auctoritas* di cui godono i libri sacri presso quasi tutti i popoli, Agostino afferma che bisogna credere a essi, su un piano e per ragioni ancora umane.

18. *auctoritate*: con espressioni estremamente sintetiche in *de utilitate credendi* 11,25 Agostino afferma: *Quod intelligimus... debemus rationi; quod credimus auctoritati; quod opinamur errori*. Ved. pure *de utilitate credendi* 9,21; 17,35. Sul tema dell'autorità, cfr. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris 1929⁵, p. 4 sgg.

20. «*Unde scis illos libros*»: l'autorità della Scrittura, universalmente riconosciuta, comincia ad accompagnarsi per Agostino con l'autorità della Chiesa. In *Civ. XI* 3 egli osserva che, come intorno alle cose visibili che non abbiamo visto, prestiamo fede a coloro che le hanno viste, così intorno alle invisibili occorre credere a coloro che le hanno apprese nella luce ideale incorporea o le intuiscono nella loro immobilità.

26. *administrationem... pertinere*: cfr. Cicerone, *Nat. deor.* I 1,2 (ed. O. Plasberg, Lipsiae 1933, p. 2): ... *de figuris deorum et de locis atque sedibus et de actione vitae multa dicuntur deque is summa philosophorum dissensione certatur; quod vero maxime rem causamque continet, utrum nihil agant nihil moliantur omni curatione et administratione rerum vacent, an contra ab iis et a principio omnia facta et constituta sint et ad infinitum tempus regantur atque moveantur, in primis magna dissensio est* («... molto si discute sull'aspetto degli dèi, sulle loro sedi e il loro modo di vita e su questo tra i filosofi c'è il più grande disaccordo; il punto che soprattutto interessa, se essi non facciano niente e non si occupino minimamente della cura e del governo delle cose, ovvero tutto sia stato fatto e disposto in principio da loro e da loro sia retto e guidato all'infinito: su questo punto soprattutto c'è grande disaccordo»); cfr. anche *Nat. deor.* II 1,3.

8, 28. *esse te... gerere*: nel lungo itinerario che lo porta prima a essere attratto dal manicheismo e poi a propendere verso lo scetticismo, Agostino non è mai abbandonato da alcune profonde convinzioni che si erano radicate nel suo spirito fin dalla fanciullezza e che, nonostante i molti mutamenti, rimangono ben salde come elementi costitutivi della sua coscienza: la fede nell'esistenza di Dio e nella sua provvidenza verso gli uomini. Si tratta di un'eredità che proviene dall'educazione ricevuta dalla madre (cfr. Rodriguez 1985, pp. 32 e 34). E queste convinzioni emergono, secondo la sua narrazione, in momenti cruciali della sua vicenda: come in questo.

31. *infirmi ad inveniendam... veritatem*: uno dei grandi temi agostiniani: l'uomo, quale è oggi, non è in grado con la sua ragione di trovare tutta la verità anche di ordine naturale; di qui scaturisce la necessità morale della rivelazione (cfr. G. Capello, *S. Aurelii Augustini, Confessionum libri XIII*, Torino 1948, p. 174 nota 6).

32-3. *iam credere coeperam*: un passo del *de vera religione* (24,45) – opera che risale al 389-390, quando Agostino non è ancora né prete né vescovo, ma semplice laico – sintetizza bene il suo pensiero: la prov-

videnza di Dio ha offerto all'uomo una medicina mirabile per ordine e gradazione. Essa consiste nell'autorità e nella ragione. L'autorità richiede la fede e prepara l'uomo alla ragione. La ragione lo conduce all'intelligenza e alla conoscenza; sebbene neppure la ragione segua l'autorità senza ragioni, quando considera a chi si deve credere. Il fatto che la Scrittura abbia eccellenza e autorità in tutta la terra è il motivo per cui Agostino comincia a credere alla sua autorità. In base a una precisa motivazione, la ragione riconosce la fondatezza di un'autorità che richiede la fede.

37-8. *ad sacramentorum altitudinem*: il termine *sacramentum* è un tipico esempio di «cristianismo» semasiologico; ossia è una parola che assume nell'uso dei cristiani un significato o significati del tutto estranei a quello o a quelli profani primitivi. Esso diviene l'equivalente del greco *μυστήριον* nelle molteplici accezioni bibliche e cristiane. Cfr. V. Loi, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, «Bollettino dei Classici. Accademia nazionale dei Lincei» Suppl. I 1978, p. 41; per il mutamento semantico del vocabolo a cominciare da Tertulliano, cfr. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², pp. 435-43 e 714-5 (e la bibliografia ivi citata).

41-2. *verbis... loquendi*: questa è un'idea spesso ripetuta, con varie sfumature, dagli scrittori cristiani. La parola di Dio si offre in termini chiari, da tutti comprensibili, e con stile semplice; essa e la sua predicazione non si poggiano sugli argomenti persuasivi della sapienza umana, ma sulla potenza divina (cfr. 1 Ep. Cor. 2,1 sgg.); perciò nella Scrittura si rintraccia la semplicità dello stile e l'universale accessibilità delle parole. In un'epistola agostiniana scritta nel 411-412 a Volusiano (Ep. CXXXVII 5,18) si legge: ... *sancta Scriptura... ea quae aperte continet, quasi amicus familiaris, sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum... invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed etiam secreta exerceat veritate...* («... La Sacra Scrittura... le verità evidenti che contiene, quasi amico di famiglia, le comunica senza orpelli al cuore degli ignoranti e dei dotti... invita tutti con la sua prosa semplice, non solo per nutrirla con la verità manifesta ma anche per stimolarne l'impegno con le verità nascoste...»). Non è che un esempio tra i molti che potrebbero essere menzionati. Sull'*humillimum genus loquendi*, sul senso e sull'importanza che tale nozione ha per Agostino, cfr. E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, trad. it. Milano 1960, pp. 33-67.

46-7. *Cogitabam haec*: le pagine ora considerate pongono in luce < una nuova dimensione nel cammino descritto dalle *Confessioni*, la dimensione umana e religiosa dell'autorità e della fede: *crede ut intelligas*. Agostino comincia così a considerare diversamente la Scrittura, a non vedervi più le assurdità che un tempo lo avevano offeso, ma piuttosto le profondità misteriose della rivelazione divina, ad apprezzare

la chiarezza delle parole e la semplicità dello stile. Ciò accade a motivo delle persuasive spiegazioni della Bibbia che Ambrogio compiva durante le prediche che egli fedelmente seguiva.

48-9. *nec deserebas*: queste ultime espressioni in forma di preghiera rivolta a Dio indicano il chiudersi di una parte del libro VI e l'aprirsi di un'altra.

VI 9, 5. *confiterer tibi*: ritorna un tema essenziale e una parola chiave delle *Confessioni*. Agostino riconosce il proprio peccato, e così facendo loda e ringrazia Dio per la misericordia che ha mostrato verso di lui: è lo scopo per cui scrive le *Confessioni*.

6. *de visco*: già in *Conf.* III, VI 10 Agostino aveva usato la medesima metafora, riferendosi al manicheismo (*in... ore* [scil. *manichaeorum*] ... *viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et paracleti...*). Cfr. Pellegrino 1956, p. 95. Occorre appena ricordare che il vischio è una pianta lorantacea parassita di alberi d'alto fusto, dalle cui bacche, che contengono una sostanza densa e appiccicosa, si preparava la pania per prendere uccelli o altri animali.

11. *cum pararem... laudes*: nella sua funzione di maestro di eloquenza, Agostino doveva pronunciare i panegirici in lode dell'imperatore. Scrivendo al termine della sua vita il *de doctrina christiana* (IV 25,55) e interrogandosi sul significato e sull'uso dell'eloquenza, egli condanna l'eloquenza che non ha lo scopo di *docere* o di *movere*, ma solo quello di *delectare*. E proprio nei *panegyrici* individua il genere di discorsi nei quali occorre che il retore sappia *delectare* chi ascolta, senz'altre preoccupazioni. A ragione, parecchi critici (ved. Courcelle 1968², p. 80 sgg.) interpretano questo passo come riferito all'elogio tenuto da Agostino il 22 novembre 385 in onore di Valentiniano II (375-392), in occasione del decimo anniversario della sua nomina a imperatore. Non si tratta dell'elogio recitato il 1° gennaio del 385 in lode del console Bautone, *comes* e *magister militum*, del quale si parla nel *contra litteras Petilianus* III 25,30. Cfr. nota a V, XIII 23,5-6.

14. *per... vicum Mediolanensem*: sull'organizzazione urbanistica di *Mediolanum* nel IV secolo, cfr. M.P. Rossignani, in *Milano capitale dell'Impero Romano 286-402 d.C.*, Milano 1990, pp. 91 sg., 454 sg.

10, 46. *felicior*: nei due paragrafi del capitolo VI Agostino torna con insistenza a uno dei grandi problemi che egli e in genere i filosofi antichi si ponevano. Si tratta dello stato di soddisfazione dovuto alla propria situazione nel mondo e del godimento di una felicità acquisita in questo tempo. A esso Agostino rivolge la propria attenzione nel 385, stimolato dall'incontro per le vie di Milano con un mendicante «felice»: ... *ad laetitiam... temporalis felicitatis*, aveva scritto poco prima in VI 9, ll. 24-5. Non si tratta della beatitudine, intesa come stato di soddisfazione che prescinde dal rapporto con il mondo, di cui egli par-

rà, p. es., in uno dei dialoghi di Cassiciacum, il *de beata vita*, dove dimostra che la vita beata consiste appunto nella conoscenza di Dio.

VII 11, 2. *Alipio*: Alipio è concittadino, discepolo, amico di Agostino, poi confratello nell'episcopato, divenendo nel 394 vescovo di Tagaste; e infine collaboratore della Chiesa d'Africa, soprattutto durante la controversia donatista. Per notizie sulla sua figura e i riferimenti alle fonti antiche, cfr. Mandouze 1982, pp. 53-7; A. Trapè, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* I, Roma 1983, coll. 139-40, s.v. *Alipio*. *Nebridio*: altro amico intimo dello scrittore. Come Alipio, segue Agostino a Milano. Cfr. Mandouze 1982, pp. 774-6; A. Di Bernardino, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* II, Roma 1984, col. 2351, s.v. *Nebridio*. Ved. anche nota a x 17,31.

4. *municipio*: originariamente e in senso proprio il *municipium* era una comunità cittadina annessa a Roma: essa aveva quindi diritto di cittadinanza romana, ma aveva perduto la sua sovranità e non partecipava ai diritti politici (*sine suffragio*). Nelle province, la costituzione municipale fu ignota fino alla fine dell'epoca repubblicana. In età imperiale e specialmente dal 212, anno in cui Caracalla concesse la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'Impero, l'autonomia municipale decadde di fronte al peso e alla presenza del potere centrale. Ogni città aveva un proprio senato (*curia*), la cui funzione principale era quella di designare cittadini capaci di percepire le imposte e di nominare una magistratura locale, che, tra le altre funzioni, aveva il compito di registrare gli atti giuridici più importanti e di esercitare la giurisdizione civile e criminale nelle cause minori. I genitori di Alipio erano tra i maggiorenti di Tagaste.

5. *in nostro oppido*: a diciannove anni Agostino, terminati gli studi, ritorna a Tagaste per insegnare grammatica e ha Alipio tra i suoi allievi.

6. *Carthagini*: dopo un breve periodo nella sua città natale (cfr. IV, VII 12), Agostino va a Cartagine, dove è già nel 376 come professore di retorica (cfr. Possidio, *Vita Augustini* 1,2; cfr. anche note a IV, VII 12,23 e 23-4).

10. *in insaniam circensium*: in senso proprio i *circenses* o *ludi circenses* sono presso i Romani i giochi che si svolgono nel circo, in primo luogo le corse dei carri, talvolta anche le lotte dei gladiatori e le cacce (*venationes*), là dove non vi fossero gli anfiteatri. Nella seconda metà del IV secolo, Cartagine possedeva sia il circo, situato a sud-ovest di Birsà, sia l'anfiteatro, che si trovava nella parte alta della città. Qui Agostino usa un'espressione (*insania circensium*) che implica un giudizio del tutto negativo su questi spettacoli. Secondo i cristiani, essi erano legati all'idolatria, alla violenza, allo scatenarsi delle passioni e, nei casi migliori, erano permeati di una futile leggerezza. Cfr. O. Pasquato, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* II, Roma 1984,

coll. 3279-84, s.v. *spettacoli*. Riferendosi a tale passione dell'amico, lo scrittore poco dopo usa termini molto forti: VII 11, ll. 10-1, 14-5; VII 12, ll. 23-4, 35, 47, 49. Già Cicerone, per fare un solo esempio tra gli scrittori pagani, aveva dato un giudizio negativo dei *ludi*: cfr. *ad fam.* VII 1,1.

12, 26. *antistitem sacramenti tui*: si allude al fatto che Alipio verso il 394 è consacrato vescovo di Tagaste (quando ancora Agostino è presbitero). In una lettera (*Ep.* XXVII 5) del 394, indirizzata a Paolino di Nola, Agostino dice che chi volge lo sguardo con affetto ad Alipio, volge lo sguardo alla grande misericordia e ai mirabili doni che Dio ha riversato su di lui. Sul desiderio espresso da Paolino perché Alipio gli racconti la sua vita e sulla parte avuta da Agostino nel soddisfare quel desiderio, cfr. Introduzione, p. 242.

52. *superstitione involutus est*: il legame di amicizia e la forte influenza che Agostino esercita su Alipio, lo conducono ad avvicinarsi al manicheismo. Si è verso la fine del 376, quando Agostino ha cominciato il suo insegnamento di retorica a Cartagine.

53. *ostentationem continentiae*: anche altrove (cfr. *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 1,2) Agostino sottolinea che i manichei ostentavano una vita assolutamente casta e in questo modo attraevano nella loro setta.

IX 14, 3. *apud Carthaginem*: l'episodio che porta nuovamente Alipio ad appassionarsi e a seguire i *ludi gladiatori*, si svolge a Roma. Ora Agostino ricorda un'altra «avventura» di Alipio, accaduta invece a Cartagine in anni precedenti, quando era ancora un giovanetto che studiava. Tracciando la figura dell'amico, Agostino non vuol seguire una linea cronologica.

4. *in foro*: è stata avanzata l'ipotesi che Alipio si trovasse nel foro < non per caso, ma per un motivo specifico. Dovendo imparare un discorso da recitare come esercizio a scuola, Alipio si era recato nel foro, dove avrebbe potuto applicare più facilmente uno dei metodi indicati della mnemotecnica antica, quello fondato sui *loci*; metodo che era descritto nei maggiori trattati di retorica, dall'*ad Herennium* al *de oratore* ciceroniano, all'*Institutio oratoria* di Quintiliano. Cfr. R. De Monticelli, *Agostino, Confessioni*, Milano 1990, p. 629 nota 51, che riporta un passo di F.A. Yates, *The Art of Memory*, London 1984², p. 3, che vale la pena di citare: «Il tipo più comune, se non l'unico, di sistema di luoghi mnemonici usati era quello architettonico... Per formare una serie di luoghi nella memoria dove «riporre» le parti del discorso, bisogna ricordare un edificio, il più possibile spazioso e variato, con la sua corte, i saloni... senza dimenticare le statue e gli ornamenti che ne decorano le varie parti...». Il foro dunque poteva rappresentare il luogo ideale per svolgere il compito a cui Alipio era stato chiamato.

15, 46-7. *dispensator... examiner*: si allude al ministero vescovile che Alipio avrebbe svolto dopo il 394. Nella mente di Agostino, l'episodio sottolinea l'importanza in pari tempo del testimone e della parola: è l'*architectus - cuius... erat cura publicarum fabricarum* - che con la sua testimonianza trae Alipio dalla scomoda e pericolosa situazione in cui s'era cacciato; è il *puer tam parvus* che con la sua candida risposta mette nei pasticci il proprio padrone. Alipio esce dall'episodio con un maggior bagaglio di esperienza e di attenzione che, nei piani del Signore, un giorno gli sarebbe stato utile. Tutto infatti viene proiettato nel futuro e riferito alle responsabilità che Alipio adulto, in quanto vescovo, avrebbe avuto sia nell'essere ministro della parola (non della sua, ma di quella di Dio e del Cristo) sia nel dirimere con un giudizio liti tra i fedeli che spesso riguardavano interessi materiali. Sulla centralità della predicazione della parola di Dio secondo Agostino, cfr. P. Siniscalco, «Attività e ministeri della parola nella Chiesa antica», in *La predicazione dei laici*, Brescia 1978, pp. 86-111 (in partic. p. 87 sgg). Sulla funzione che i vescovi avevano nel giudicare cause sorte tra i fedeli, cfr. P. Batiffol, *La paix constantinienne*, Paris 1914, p. 348 sg. A cominciare dal 333 una legge di Costantino conferisce alla Chiesa (nella persona dei vescovi) il potere di dirimere le cause tra i fedeli in modo inappellabile e riconosce il giudizio come emesso dalla giustizia civile. L'uso di non ricorrere a un giudice pagano (cfr., p. es., Tertulliano, *Apologeticum* 39,4 sg.; Cipriano, *ad Quirinum testimonia* III 44) resta così ufficialmente confermato.

X 16, 8. *adsidebat*: termine tecnico che designa la funzione dell'*assessor*, ossia di chi assiste, aiuta, collabora nel disbrigo delle incombenze proprie dei magistrati e pubblici ufficiali, ricavandone un compenso. Cfr. *Digestum* 1,18,21; 1,22,1; 3,3,73; 5,1,55; *Codex Iustinianus* I 51,1-14, ecc. Per l'indicazione di ulteriori fonti antiche e per la bibliografia, ved. B. Kübler, *Reallexikon für Antike und Christentum* I, Stuttgart 1950, coll. 803-6, s.v. *assessor*.

8-9. *comiti... Italicianarum*: con quest'espressione si indica il pre-
 <posito all'amministrazione dei beni privati e pubblici degli imperatori e il dispensatore delle loro elargizioni. Cfr. *Notitia dignitatum occ.* XI 4,7; *Notitia dignitatum or.* XIII 5; *Digestum* 1,28; *Codex Theodosianus* VIII 7,14.23; Ammiano Marcellino, XXII 3,7; XXVII 7,5; XXIX 1,26. Cfr. O. Seeck, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* IV 1, 1900, coll. 622-79 (in partic. coll. 657-8, nr. 50). Più precisamente, al seguito del *comes largitionum Italicianarum*, Alipio era *consiliarius* di un *iudex*, come è detto poco più avanti.

12. *restitit Alypius*: le osservazioni qui fatte in relazione al caso personale di Alipio, valgono in altra occasione come esperienza generale. Così, p. es., in un'omelia risalente al tempo pasquale del 410 circa (57,9,9) rivolta ai candidati al battesimo, Agostino, commentando

il «Padre nostro», a proposito dell'ultima petizione (*Ne nos inferas in tentationem*), indica la causa che fa cadere l'uomo davanti a chi gli propone un guadagno per sedurlo – la cupidigia (*avaritia*). Quell'*avaritia* che mancava del tutto in Alipio.

20. *inlectus*: cfr., alla l. 7 *inlecebra cupiditatis*. Se un allettamento tenta Alipio, è la passione delle lettere: egli è sul punto di farsi trascrivere alcuni codici, evidentemente per arricchire la propria personale biblioteca, valendosi di denari pubblici. Da quanto si comprende, il posto che Alipio occupava gli avrebbe anche consentito di approfittare del denaro pubblico per lo scopo indicato, senza sollevare scandalo (ll. 23-4 *iudicans... potestatem, qua sinebatur*), ma glielo impediva la rettitudine (*aequitas*), alla luce della giustizia.

21. *praetorianis*: da *praetor*, il magistrato romano che ha per ufficio l'amministrazione della giustizia. Sono i proventi del giudice, o meglio della cassa del tribunale presso cui Alipio svolgeva la sua attività. *codices... conficiendos*: *codices conficere* o *libros, orationes conficere* equivale a *codices scribere, efficere, perficere*. Cfr. *Thesaurus Linguae Latinae* IV 1906-9, col. 197,81 sgg.

26. *mammona*: secondo l'interpretazione corrente della tradizione cristiana, con questo termine anche Agostino intende le ricchezze. Cfr. *En. ps.* LIII 2.

27. *in alieno*: Agostino riferisce l'espressione alle ricchezze terrene, perché l'uomo, quando muore, non le porta con sé. Cfr. *Quaestiones evangeliorum* II 35 (l'opera è scritta nel 399, nel medesimo periodo in cui vedono la luce le *Confessioni*).

17, 31. *Nebridius*: dopo le lunghe pagine dedicate ad Alipio, il discorso di Agostino corre in forma più rapida alla figura di un'altra persona con cui ha rapporti solidi e durevoli di amicizia: Nebridio: di forte carattere, di rara intelligenza, di salute cagionevole. Agostino ammirava in lui la serietà, il senso dell'ordine, la prudenza, l'ottimismo e soprattutto la dolcezza (spesso, riferendosi a lui, ricorre ad aggettivi come *dulcis* o *amabilis*). Come Alipio, anche Nebridio lascia l'Africa, per seguire Agostino in Italia, dove gli è vicino in special modo nel dominio intellettuale; a Milano vive con lui *in flagrantissimo studio veritatis atque sapientiae* (l. 35), egli che, dotato di un grande intelletto e di molta cultura, era *beatae vitae inquisitor ardens et quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus* (ll. 36-7). Per indicazioni bibliografiche circa Nebridio, cfr. nota a VII 11,2.

32-3. *paterno rure*: i commenti per lo più richiamano qui le espressioni di Orazio, *Epod.* 2,3. Ma è meglio rammentare il carne fin dal primo verso dove si legge: *Beatus ille, qui procul negotiis, / ut prisca gens mortalium, / paterna bubus exercet suis...* Non era quella la felicità che il giovane e ricco cartaginese cercava.

33. *non secutura matre*: è qui manifesto il cenno alla diversa vicen- <

da di Agostino, ben presto raggiunto a Milano da Monica. Ma lo scopo di Monica, la conversione del figlio, è ugualmente ottenuto anche per Nebridio, il quale, poco dopo il battesimo ricevuto da Agostino, Alipio e Adeodato (aprile 387), si converte a sua volta alla fede cattolica, prima di «essere disciolto dalla carne» in terra africana, tra i suoi familiari, per «vivere nel seno di Abramo» (Ev. Luc. 16,22), «beato in eterno» (cfr. Conf. IX, III 6); così si dice di lui che, secondo le espressioni citate sopra, era stato «ardente indagatore della vita beata».

38-9. ora... expectantium: l'immagine delle tre bocche di affamati < di verità, che si rivolgono a Dio, fa pensare per converso a un'immagine del libro di Daniele (3,51), dove i tre giovani Sidrach, Misach e Abdenego, fatti gettare nella fornace ardente da Nabucodonosor, come una sola bocca – quasi ex uno ore, dice la Vulgata – lodano, glorificano e benedicono Dio con un inno. Essi hanno trovato la verità e ne sono testimoni: non così i tre giovani africani che ancora si sentono egentes, inopiam anhelantes, ad Dominum expectantes.

XI 18, 1. satagens et recoleus: Agostino ripercorre in sintesi le fasi della sua evoluzione intellettuale, morale e religiosa, cominciando dal diciannovesimo anno della sua vita, l'anno dell'Hortensius (cfr. Conf. III, IV 7). Dapprima l'esperienza manichea, poi la propensione verso lo scetticismo filosofico, infine la più esatta conoscenza della dottrina proposta dalla Chiesa cattolica. A undici anni di distanza, tutto rimane per lui incerto e indefinito. La seconda parte del paragrafo vuol esprimere lo stato d'animo di chi non sa scegliere perché non ha una meta capace di attrarlo. Non l'ha abbandonato il desiderio di conseguire la sapienza, ma neppure l'avidità di godere il presente; di qui la sua incertezza e inquietudine. Anche altrove Agostino rammenta, e in modo ancor più dettagliato, le tappe di quella sua stagione della vita. Cfr., p. es., de beata vita 1,4.

4-5. insanias mendaces: cfr. Ps. 39,5. In En. ps. XXXIX 7-8, commentando il versetto citato del Salmo 39, Agostino indica in Dio l'unica realtà a cui deve rivolgersi lo studium sapientiae dell'uomo: ... non aliud aliquid a Domino Deo tuo speres, sed ipse Dominus tuus sit spes tua... tu ipsum Deum tuum pete.

8. ecce Faustus: l'incontro con il manicheo Fausto di Milevi avviene nel 383. A lungo nel libro V delle Confessioni (VI 10-VII 13) Agostino aveva descritto l'incontro e i colloqui con lui e la delusione che ne era derivata. Su Fausto di Milevi, cfr. Mandouze 1982, pp. 390-7; C. Riggi, in Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane I, Roma 1983, col. 1336, s.v. Fausto manicheo; ved. nota a V, III 3,3.

9-10. Nihil... potest?: questa idea è sviluppata, p. es., nel contra Academicos (III 10,22), in polemica con Carneade. Comprehendere o percipere sono termini tecnici del linguaggio filosofico. Ved. il corri-

spondente sostantivo greco κατάληψις, cfr. J. Mau, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* IV 1976, pp. 708-10.

18. *pro salute animae*?: alcune edizioni rimandano qui a 2 Reg. (= 2 Sam.) 11,11; 14,19 e Ps. 34,3. Nella Vulgata e nelle *Veteres latinae* si incontra effettivamente la medesima espressione (o espressioni analoghe); ma il senso è diverso. In questo punto delle *Confessioni* la *salus animae* ha un significato assai ristretto: è una tra le molte occupazioni e preoccupazioni alle quali occorre dedicare qualche ora, non altro. Se mai l'espressione ha qui sapore ironico.

21. *pulsare*: l'interrogativo riceve una risposta nelle ultime parole del libro XIII delle *Confessioni* (xxxviii 53) *A te* (scil. *Domino Deo*) *petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur: sic, sic accipietur, sic invenietur, sic aperietur* (cfr. *Ev. Matth.* 7,7-8; *Ev. Luc.* 11,9-10).

19, 27. *Pereant... inania*: continua il drammatico monologo dell'Agostino «narrato» con sé stesso. Il plurale *maiestatis* coinvolge da vicino il lettore. I punti di domanda e la brevità delle proposizioni traducono la concitazione psicologica e l'incertezza esistenziale di Agostino.

34. *culmen... fidei*: l'argomento invocato prima, circa l'autorevolezza delle Scritture, cioè la loro diffusione in tutto il mondo, è ora applicato alla fede cristiana per l'irraggiamento che ha dovunque.

42. *aliquis honor*: un posto onorato nella società e un matrimonio degno (cfr. nota a XIII 23,1) costituiscono i legami con il *saeculum*, a quel tempo considerati plausibili, e inducono Agostino a temporeggiare, riconoscendo la *non parva dulcedo* delle cose che offre il mondo.

44. *praesidatus*: con la restaurazione dell'Impero al tempo di Diocleziano, le province sono moltiplicate e i loro responsabili sono nominati direttamente dall'imperatore: a prescindere da alcune province (Africa, Acaia, Asia), che hanno a capo un *proconsul* di classe senatoria, la maggior parte di esse è governata da *praesides* di classe equestre. Cfr. R. Rémondon, *La crisi dell'Impero romano. Da Marco Aurelio ad Anastasio*, trad. it. Milano 1975, p. 96. Cfr. *Notitia dignitatum occ.* I 24 (dove si parla di trentuno *praesides*, quali governatori civili in occidente). De Labriolle 1961⁸, p. 137 nota 1, intende il termine *praesidatus* riferito alla presidenza di un tribunale, più che al governorato di una provincia. Cfr. *Epistula Synodi Arelatensis ad Silvestrum Papam* 2,3, PL VIII, col. 819 B. Sugli uffici del *praeses* attraverso i secoli antichi, cfr. W. Ensslin, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VIII 1956, coll. 598-614.

44-5. *cum aliqua pecunia*: viene proposto un modo temperato di godere della vita, che bada soprattutto alla sicurezza. Già nei *Soliloquia* (I 10,17), scritti nell'inverno tra il 386 e il 387, nel dialogo maieutico che avviene tra Agostino e la Ragione, la Ragione manifesta i medesimi motivi che poi ritornano nelle *Confessioni*, motivi che all'Agostino del 386-387 non paiono più validi e sono quindi respinti.

20, 56-7. *continentiam*: c'è una continenza, che qui viene intesa nel significato solo sessuale; essa ha la propria radice nel pensiero filosofico neoplatonico e si identifica con la capacità e la convenienza per l'uomo di non disperdersi nel molteplice. C'è una continenza che è prefigurazione dello stato escatologico e che è dono di Dio. In tal senso la *continentia*, come è detto nel passo iniziale del *de continentia* agostiniano (I, 1 sgg.), libro composto dopo il 412, non si limita alla sfera del corpo, ma comprende il governo di ogni cupidigia, anche e soprattutto dell'anima. Non a caso è lì citato il passo del Vangelo di Matteo (19, 11 sg.), dove Gesù formula una nuova norma di perfezione, che consiste nella scelta volontaria del celibato per il regno dei cieli. Si intravede qui il problema della libertà, dell'autocontrollo (*propriarum virium credebam esse continentiam*) e della grazia; un problema che Agostino affronterà specialmente nella seconda parte della sua vita, nel confronto con i pelagiani, e che tante riflessioni e polemiche susciterà attraverso i secoli. Cfr. H. Rondet, *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, trad. it. Roma 1966, pp. 105 sgg. (per Agostino, Pelagio e il pelagianesimo), 177 sgg. e 277 sgg. (per le controversie che sorsero rispettivamente in epoca medievale e moderna).

58-9. *neminem... dederis*: cfr. *Sup.* 8, 21: il passo si riferisce alla sapienza, che Dio solo può concedere. Nelle *Confessioni* si tratta invece della continenza, che senza la grazia risulta impossibile da praticare. Forse la trasposizione fatta da Agostino si spiega badando, p. es., a ciò che è detto subito dopo (cfr. *Conf.* VI, XII 21), dove Alipio – e con lui anche l'Agostino «narrante» – pone quale condizione necessaria del vivere *in amore sapientiae* il non prender moglie.

60. *pulsarem*: viene ripetuta la stessa immagine dei Vangeli a cui Agostino già aveva fatto ricorso in precedenza (XI 18, l. 21). Cfr. *Ps.* 54, 23.

XII 21, 4. *castissimus*: per Alipio, cfr. nota a VII 11, 2. La continenza sessuale assoluta di Alipio stupisce Agostino, che afferma che il matrimonio non ha impedito ad altri di coltivare la sapienza (*colere sapientiam*), di guadagnare meriti presso Dio e di conservare fedeltà e affetto verso gli amici. Ugualmente nel *de beata vita* (I, 4), passando in rassegna le sue esperienze e rammentando anche quelle del 385, Agostino esprime un analogo pensiero, in cui anzi gli allettamenti del matrimonio e degli onori diventano, secondo le sue parole, incentivo a raggiungere a vele spiegate la filosofia e ottenere la pace.

12. *traheram catenam*: Agostino ricorda, direttamente o indirettamente, più volte, in opere diverse e in tempi successivi il proprio temperamento sensuale. Cfr., p. es., *Soliloquia* I 14, 25; *Conf.* X, xxx 42; *de Genesi ad litteram* XII 15, 31; *Civ.* XIV 16.

14-5. *serpens*: è evidente il richiamo al serpente di *Gen.* 3,1. Sul serpente come simbolo e incarnazione del demonio, cfr. *de Genesi contra Manichaeos* II 14,20; 17,26; *de Genesi ad litteram* XI 36,49, ecc.

22, 28-9. *voluptatis... curiositatis*: aiutano a comprendere questa distinzione altri passi delle *Confessioni*, specialmente X, xxxv 54 sgg., dove Agostino parla appunto della *curiositas*. Mentre la concupiscenza della carne (*concupiscentia carnis*) risiede nel diletto voluttuoso di tutti i sensi, la curiosità (*curiositas*) è un desiderio che, tramite i sensi del corpo, tende non a trovar compiacimento nella carne, ma ad avere attraverso la carne esperienze vane, che inoltre sono ammantate con il nome di sapere e di scienza (*quaedam... experiendi... vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata*: *Conf.* X, xxxv 54). La curiosità ha negli occhi il proprio strumento principe. Agostino pensa che la conoscenza delle cose di questo mondo non deve essere perseguita per sé stessa, ma subordinata alla conoscenza di Dio. Cfr. *Conf.* V, III 3-5; *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 21,39; ved. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 (1958⁴), pp. 278 sg., 351, 472 sg.; A. Cabassut, in *Dictionnaire de spiritualité* II, Paris 1953, coll. 2654-61 (in partic. col. 2655), s.v. *curiosité*.

31. *Stupebat*: con verbi diversi (*mirari*, *stupere*), che esprimono stupore, meraviglia, Agostino mette a confronto la propria natura sensuale e quella di Alipio, regolata e schiva: con il che descrive due temperamenti opposti, consolidati anche da una diversa consuetudine di vita (cfr. l. 25 *delectationes consuetudinis meae*; l. 39 *consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae*). In questo passo Agostino esprime la convinzione che l'uomo, liberandosi dalle cattive abitudini, ha capacità di scelta morale, sebbene sia sempre la misericordia di Dio a venire in suo aiuto in modi mirabili e segreti (cfr. ll. 41-2 ... *tu, altissime, ... miseratus miseris subvenires miris et occultis modis*).

XIII 23, 1. *ducerem uxorem*: specialmente Monica desidera che Agostino regolarizzi la sua posizione familiare, sposandosi con una donna di buona condizione sociale; essa pensa che il figlio, una volta sposato, riceva il battesimo, al quale ogni giorno di più si dispone nella fede. Ma Agostino dovrebbe allontanare dal suo fianco la donna che con lui aveva vissuto molti anni, la madre di Adeodato. Cfr. xv 25. Una legge di Costantino proibiva il matrimonio di pieno diritto tra persone di diversa condizione sociale; cfr. H. Leclercq, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* X 2, Paris 1932, coll. 1843-99 (in partic. col. 1854 sg.), s.v. *mariage*. Di qui nasce la preoccupazione di Monica. Occorre ancora ricordare, a proposito della situazione di Agostino, che alla fine del IV secolo, come pare, si riconosceva al concubinato la qualità giuridica di un'unione autorizzata, anche se d'ordine inferiore; esso aveva carattere legale e produceva la maggior

parte dei suoi effetti. Cfr. H. Leclercq, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* III 2, Paris 1914, col. 2494, s.v. *concupinatus*. Ved. anche su tutti questi problemi la 'nota complementare' «Augustin et la mère d'Adéodat» di Solignac XIII 1962, pp. 677-9.

7. *per visum*: il desiderio di intravedere una soluzione alle vicende < di Agostino, spinge Monica a forzare il Signore con preghiere insistenti, perché, tramite una visione, le dia un segno relativo al matrimonio del figlio; segno che Iddio non le concede. Qui Agostino distingue le visioni e i sogni veri da quelli falsi; i primi non rimangono senza effetto, i secondi, portano con sé solo fantasmi fallaci; i primi sono ispirati dall'alto, i secondi prodotti dall'impulso dello spirito umano preoccupato. Di questa distinzione si trova già traccia nell'*Odissea* (XIX 560-7) dove Penelope dice che due sono le porte dalle quali escono i sogni: l'una è di corno, l'altra di avorio; dalla prima escono i sogni veri, dalla seconda quelli falsi. Cfr. P. Siniscalco, *Sognatori e visionari, veggenti e profeti dall'antichità ai tempi moderni*, «Augustinianum» XXX 1990, p. 131. Per una trattazione del tema nella tarda antichità, cfr. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; per Agostino in particolare, cfr. M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1973 (su *Conf.* VI, XIII 23, cfr. p. 163 sg. e *passim*). Si noti la terminologia usata dall'autore per distinguere i due generi di messaggi che giungono all'uomo: ... *quid interesset inter revelantem te* (scil. *Dominum*) *et animam suam somniantem* (ll. 12-3).

8. *phantastica*: il termine indica ciò che esiste solo nell'immaginazione. La parola *vana*, precisa che in questo caso non si ha alcun riscontro nella realtà, come sarebbe possibile, secondo la visione agostiniana dei sogni. Cfr. l'uso di *phantasticum*, quale aggettivo e sostantivo, in una pagina curiosa del *de civitate Dei* (XVIII 18), dove, parlando di malefici, Agostino discorre della doppia dimensione (fantastica e reale) del sogno che talvolta si verifica nell'esistenza umana.

15. *nubilis*: dal contesto sembra ci si riferisca al limite minimo perché una ragazza entri nell'età da marito. Sappiamo che la legge romana fissava quest'età ai dodici anni: cfr. Macrobio, *Sat.* VII 7,6, e prima di lui Tertulliano, *de virginibus velandis* 11,10 (... *feminas quidem a duodecim annis, masculum vero a duobus amplius ad negotia mittunt*). La sposa promessa ad Agostino avrebbe così avuto in quel tempo dieci anni. Alcuni studiosi ritengono che le espressioni delle *Confessioni* non si riferiscano all'età nubile legale: vi sarebbe troppa differenza rispetto all'età di Agostino, che aveva superato i trent'anni. Ma queste e altre ragioni invocate mi paiono deboli, perché non tengono conto della lettera del testo.

XIV 24, 3. *otiose vivere*: viene qui evocato un progetto di monachesimo cenobitico laico, fondato su una esistenza vissuta insieme, sulla

comunanza dei beni e su un unico ideale consistente nell'*otium* e nella ricerca della verità. A base dell'«impresa» è posta l'autenticità dell'amicizia (*amicitiae sinceritas*). L'*otium* viene inteso in senso antico, una meta a cui molti filosofi avevano mirato: evitare la *turba*, le *molestiae* della vita quotidiana, per coltivare nella pace esteriore la contemplazione.

10. *Romanianus*: originario di Tagaste, come Agostino, ha per lui < grande stima e amicizia (nonostante la differenza d'età e di condizione economico-sociale), tanto da affidargli l'educazione dei suoi due figli (cfr. *contra Academicos* II 2,3). La liberalità di Romaniano verso il futuro vescovo d'Ippona si era già manifestata nel periodo precedente. Agostino era stato a più riprese aiutato finanziariamente dal suo concittadino, anche dopo la morte del padre Patrizio, e così aveva potuto cominciare bene la sua carriera di insegnante. Cfr. *contra Academicos* II 2,3-4. Quest'opera, dedicata appunto a Romaniano (ved. I 1,1), fu scritta per condurlo allo studio della filosofia (cfr. *contra Academicos* II 3,8); la sua persona viene considerata da Agostino uno strumento che la provvidenza gli ha posto lungo il cammino della vita. I due amici si ritrovarono a Milano nel 385-386: proprio Romaniano, più degli altri, insistette perché si attuasse il progetto di vita in comune. Quando il disegno fallì, Romaniano tornò a badare alle sue molte attività: non partecipò all'*otium* di Cassiciacum, dove invece fu presente Licenzio, suo figlio (*contra Academicos* I 1,4). La conversione di Agostino segnò una certa separazione spirituale dall'amico, rimasto fedele alle credenze manichee. Tornato in Africa, Agostino gli indirizzò il *de vera religione* appunto per convincerlo che il manicheismo era falso e la fede cristiana vera. Probabilmente Romaniano diventò cattolico, ma forse anche per le diverse condizioni della vita l'amicizia si raffreddò, e le notizie del loro rapporto si fanno sempre più rare.

11. *ad comitatum*: il vocabolo propriamente designa il seguito, gli accompagnatori di una persona di rilievo o talvolta anche di una divinità (cfr. Apuleio, *Met.* XI 9, dove il sostantivo, accompagnato dall'aggettivo *sacer*, è applicato al corteggio che fa corona all'immagine di Iside, portata in processione). Più spesso, dalla fine del III secolo, il termine si riferisce in special modo alla guardia dell'imperatore, che lo seguiva nei suoi movimenti. Ved. O. Seeck, in *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* IV 1, 1900, col. 622. Qui indica più latamente i *comites* del palazzo imperiale, la corte e il tribunale. Cfr. Agostino, *Ep.* LXXXVIII 7, CXLI 10. Ved. A. Blaise, *Dictionnaire Latin-français des Auteurs chrétiens*, Strasbourg 1956, p. 171, s.v. *comitatus*.

15. *bini annui*: tra le dieci persone previste nell'ambito della comunità solo due dovevano rinunciare all'*otium*, alla *quies* per badare alle cose concrete, senza che gli altri dovessero preoccuparsi di nulla. Il modello a cui la compagnia si prefigge di ispirarsi sembra più quello

civile (*tamquam magistratus*), piuttosto che quello religioso dei monasteri.

17. *mulierculae*: il progetto va in fumo per le difficoltà opposte dalle donne, che alcuni dei componenti il gruppo avevano con sé e altri desideravano prendere. Tornano alla memoria le parole che Alipio con insistenza aveva rivolto ad Agostino, sconsigliandolo di prendere moglie, altrimenti non avrebbero potuto vivere *seculo otio... in amore sapientiae* (cfr. XII 21, ll. 2-3). Vengono in luce i motivi propri di una diatriba già presente negli scrittori pagani, e poi assunta anche dai cristiani, sulle difficoltà della vita coniugale specialmente in rapporto all'esercizio della filosofia. Si pensi, p. es., al trattato *ad amicum philosophum*, ora perduto, che Tertulliano avrebbe scritto in gioventù, stando almeno alla testimonianza di Girolamo (cfr. *Epistula* XXII 22; *adversus Iovinianum* I 13). Cfr. C. Tibiletti, *Un opuscolo perduto di Tertulliano, "Ad amicum philosophum"*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» XCV, 1960-61, pp. 122-66. Il termine usato *mulierculae* rivela la poca considerazione in cui nella compagnia erano tenute le donne, frutto anche di una mentalità ben radicata in quel tempo.

21-3. *multae cogitationes... in aeternum*: cfr. *Prov.* 19,21; *Ps.* 32,11. Ora Agostino volge lo sguardo a un disegno ben più ampio, di cui il Signore è l'artefice: il suo *consilium*, anche per mezzo di una sconfitta apparente, attende di realizzarsi al momento opportuno, e tutto serve perché si attui. In *En. ps.* XXXII, II 2,14 (= v. 11) si legge: *Ante mundi constitutionem vidit nos, fecit nos, emendavit nos, misit ad nos, redemit nos; hoc eius consilium manet in aeternum, haec eius cogitatio manet in saecula saeculorum* («Prima della creazione del mondo ci ha visti e ci ha creati, ci ha puniti, ci ha soccorsi, ci ha redenti: questo suo volere resta in eterno, questo suo pensiero resta nei secoli dei secoli»). Appare di nuovo il pensiero che regge tutta la visione delle *Confessioni*, incentrato sulla Provvidenza di Dio e sulla trama che – se l'uomo vi aderisce (cfr. *En. ps.* XXXII, I 11 [= v. 11]: *Consilium vero Domini, quo beatum non facit nisi subditum sibi, manet in aeternum*) – essa disegna lungo la vita di ciascuno.

XV 25, 1-2. *avulsa... meo*: la nuova condizione di Agostino fidanzato era incompatibile con la condizione di concubino; e perciò la sua compagna venne allontanata da Milano. La narrazione lascia intendere che tutto era stato progettato e attuato da altri, la madre Monica, e forse il padre della sposa promessa, come condizione per il suo consenso. Cfr. A. Pincherle, *Vita di Sant'Agostino*, Roma-Bari 1980, pp. 51-2. Ma la separazione lasciò una ferita profonda nell'animo di Agostino trentenne.

4. *illa... redierat*: un solo cenno è dedicato alla donna costretta a tornare in Africa, la quale lascia presso di lui il figlio Adeodato e fa

voto di non voler più conoscere altro uomo (nell'*alium se virum nescituram* c'è forse una reminiscenza del passo di *Ev. Luc.* 1,34, riferito a Maria).

XVI 26, 5. *metus... iudicii tui*: come è stato osservato (cfr. R. De Monticelli, *Agostino, Confessioni*, Milano 1990, p. 630 nota 80), è questa – sul posto che la paura ha nell'evoluzione religiosa di Agostino – una confessione interessante; infatti «il vero propellente» della vicenda interiore di Agostino «sembra quasi dovunque il desiderio di felicità, non la paura». Ma Agostino conosce due specie di timori: il timore casto che procede dall'amore, tramite il quale si perviene al vero bene, e il timore servile che deriva dalla fragilità umana e che non conosce la carità e cerca il proprio tornaconto (cfr. *En. ps.* CXXVII 7-9). Il primo si riscontra nel Nuovo Testamento, il secondo nell'Antico (cfr. *En. ps.* LXXXIV 11, dove però il termine adoperato è *timor-timere* e non *metus*, come qui). Agostino vuol mettere in luce il proprio stato d'animo, non privo del timore della morte e del giudizio ultimo, mentre non si è ancora «convertito» e l'*amor* non è ancora punto esclusivo d'ispirazione e di vita.

7-8. *de finibus bonorum et malorum*: è evidente il riferimento al < trattato di filosofia morale di Cicerone (106-43 a.C.), da cui Agostino apprende la concezione di Epicuro (341-270 a.C.) riguardo la morte. Secondo il filosofo greco la realtà è costituita da atomi in movimento e ha natura esclusivamente materiale; anche l'anima dunque, sebbene dotata di ragione e libertà, non può superare l'ambito empirico e non è immortale. Come Cicerone, appunto nel *de finibus bonorum et malorum* (cfr., p. es., I 15), così Agostino confuta in vari scritti le dottrine epicuree, opponendosi in particolare all'idea dell'anima mortale e del piacere come sommo bene (cfr., p. es., *En. ps.* LXXIII 25; *Sermones* CLI 5,6).

19. *sine amicis*: l'incontro con gli amici e, più in generale, con le persone che la provvidenza mette sul cammino di Agostino è il motivo alla luce del quale si è voluto «leggere» e interpretare l'intero libro VI delle *Confessioni* (cfr. Introduzione, p. 238). Non è un caso che questo motivo sia richiamato con tanta evidenza alla conclusione del libro stesso.

25. *tu solus requies*: si manifesta lo stesso pensiero con cui le *Confessioni* si erano aperte. Cfr. I, I 1 ... *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.

INDICE

TESTO E TRADUZIONE

- 3 *Conspectus siglorum*
- 7 Libro IV
- 49 Libro V
- 91 Libro VI

COMMENTO

- 141 *Abbreviazioni e sigle*
- 143 *Libro IV*
- 193 *Libro V*
- 235 *Libro VI*

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, Odissea

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West;

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth;

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra;

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo;

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck.

Traduzione di G.A. Privitera.

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, I frammenti e le testimonianze

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra.

Pindaro, Le Odi

5 volumi

vol. IV: ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera.

Empedocle, Poema fisico e lustrale

a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, Le Storie

9 volumi

- vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami;
- vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti;
- vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;
- vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA
a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;
- vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA
a cura di Agostino Masaracchia;
- vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI
a cura di Agostino Masaracchia.

Aristofane, *Gli Uccelli*

a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Rane*

a cura di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*

a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno.

Aristotele, *Dell'arte poetica*

a cura di Carlo Gallavotti.

Catullo, *Le poesie*

a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*

a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

- vol. I: LIBRI I-II
- vol. II: LIBRI III-IV
- vol. III: LIBRI V-VI
- vol. IV: LIBRI VII-VIII
- vol. V: LIBRI IX-X
- vol. VI: LIBRI XI-XII.

Tibullo, *Le elegie*

a cura di Francesco Della Corte.

Ovidio, *L'arte di amare*

a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante.

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*

a cura di Giovanni Vitucci.

Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.
2 volumi.

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*

a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*

a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami.

Plutarco, *La vita di Solone*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Anonimo, *Origine del popolo romano*

à cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri.

Il Cristo

5 volumi

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO

a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti;

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA

DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti;

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA

DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi;

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA

DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi;

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE

A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi.

Atti e Passioni dei Martiri

a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán,
M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas,
Giuliana Lanata, Silvia Ronchey.

Testi gnostici in lingua greca e latina

a cura di Manlio Simonetti.

Pausania, Guida della Grecia

8 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.

Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi,

D. Musti, S. Settis, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA, a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi;

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE

a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA

a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA

a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.

Claudio Tolomeo, Le previsioni astrologiche

(Tetrabiblos)

a cura di Simonetta Feraboli.

Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dei

(e altri discorsi)

introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato,

traduzione e commento di Arnaldo Marcone.

Anonimo, Le cose della guerra

a cura di Andrea Giardina.

Basilio di Cesarea, Sulla Genesi

a cura di Mario Naldini.

Gregorio di Nissa, La vita di Mosè

a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, Commento ai Salmi

a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, Confessioni

testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione

di Gioacchino Chiarini. 5 volumi.

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco.

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato,
Paolo Siniscalco.

Orosio, *Le Storie contro i pagani*

a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini.
2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo

sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

Palladio, *La Storia Lausiaca*

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

Vita di Martino, Vita di Ilarione,

In memoria di Paola

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali
e Claudio Moreschini.

Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*

a cura di Massimo Oldoni. 2 volumi.

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*

a cura di Lidia Capo.

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*

a cura di Marta Cristiani.

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*

a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi.

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio*

(Cronografia)

a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey;
introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi.

La caduta di Costantinopoli

testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI

vol. II: L'ECO NEL MONDO.

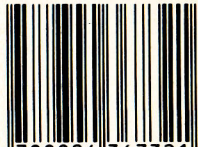
Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*

a cura di Paola Casciano.

*Questo volume è stato impresso
nel mese di settembre dell'anno 1993
presso la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
Stabilimento di Verona*

Stampato in Italia - Printed in Italy

ISBN 88-04-36732-6



9 788804 367321